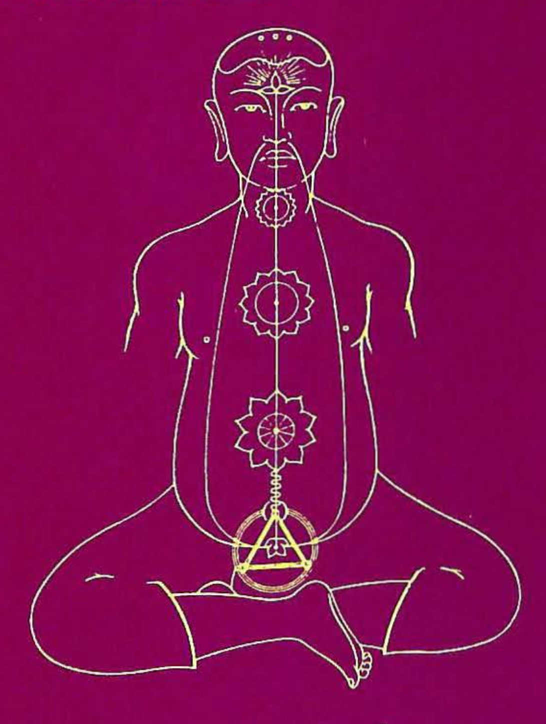
la Kuṇḍalinī

L'Énergie des Profondeurs

par

Lilian Silburn
Directeur de recherches honoraire au C.N.R.S.



Les Deux Océans
Paris

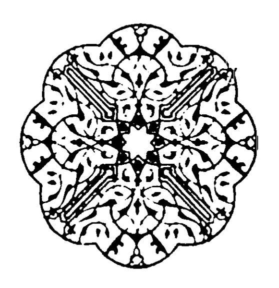
La Kuṇḍalinī ou L'énergie des profondeurs

19, rue du Val-de-Grâce
75005 - PARIS -
tél. 01.46.33.68.19
www.lesdeuxoceans.fr
contact@lesdeuxoceans.fr

LILIAN SILBURN
Directeur de recherches honoraire au C.N.R.S.

La Kuṇḍalinī ou L'énergie des profondeurs

Étude d'ensemble d'après les textes du Śivaïsme non dualiste du Kaśmir



Les Deux Océans
Paris



La danse de Śiva

AU SERPENT DES PROFONDEURS
AHIRBUDHNYA

AVERTISSEMENT

La *kuṇḍalinī*, cet axe dressé au centre même de la personne et de l'univers, est à l'origine de la puissance de l'homme dont elle draine et épanouit la totalité des énergies. Mais plutôt que sur les pouvoirs extraordinaires acquis par son intermédiaire, les partisans des systèmes Trika, Krama et Kaula mettent l'accent sur l'apaisement et l'harmonie vivante qu'elle confère.

L'énergie mystérieuse qu'éveille le yoga de la *kuṇḍalinī* se révèle cependant d'une violence inouïe et ne peut être manipulée sans faire encourir un réel danger [1]. Il faut donc aborder ses secrets avec l'aide d'un maître issu lui-même d'une lignée spécialisée en ce domaine et d'une expérience à toute épreuve.

Nous ne dirons jamais assez les effets désastreux que produit l'éveil de la *kuṇḍalinī* en l'absence d'un tel guide ou sous l'égide d'un maître inefficient et ignorant. Très souvent des troubles graves observés chez certains mystiques chrétiens et que l'on attribue à l'hystérie n'ont d'autre cause qu'une montée

1. On qualifie même de démoniaques certaines déviations de la *kuṇḍalinī* qui entraînent dépression et folie. Cf. ici p. 116.

défectueuse de la *kuṇḍalinī* ; que celle-ci change son cours, et des maux comme la paralysie disparaissent aussi brusquement qu'ils sont venus mais pour être remplacés par d'autres, telle la cécité. On comprend dès lors la prudence des maîtres śivaïtes en la matière et l'obscurité dont ils entourent l'ensemble de ces pratiques.

Point de traités donc, où seraient exprimées de façon systématique et claire les pratiques dites ésotériques (*rahasya*), mais uniquement des allusions dispersées ici et là dans différents ouvrages, à la manière de tas de foin dans un champ. Tout est dit et pourtant seul un maître initié et doué d'une vision d'ensemble peut percer le mystère et agir à bon escient sur l'énergie *kuṇḍalinī* d'un disciple fidèle et dévoué. Ainsi, la tradition est sauvée sans que le profane puisse y avoir accès.

Je ne me suis pas conformée à cet usage puisque j'ai rassemblé une grande partie des textes ou des passages traitant de la *kuṇḍalinī* et essayé d'en extraire la signification profonde. J'ai néanmoins laissé suffisamment de points obscurs pour ne pas encourir la vindicte des anciens maîtres.

L'obscurité qui enveloppe notre sujet a d'autres causes qu'un mystère voulu. On ne peut comprendre ce yoga qui couvre la totalité des expériences mystiques, si l'on ne connaît pas la métaphysique générale du Trika concernant les souffles, la parole et ses phonèmes, la syllabe *OṂ*, le *mantra SAUḤ* et diverses pratiques auxquelles il se rattache.

Mais l'obscurité tient surtout à la nature même de l'énergie *kuṇḍalinī*. Bien qu'on la ressente avec intensité et que ses effets soient remarquables, elle reste pour l'intellect incompréhensible et inexprimable. Des volumes entiers ne peuvent en donner la moindre idée, et cependant pour qui l'éprouve elle est simple comme la Vie, mieux encore, elle est la source même de toute vie. Et comment peut-on définir la vie ?

Cette publication, en effet, a beau rassembler les textes śivaïtes concernant la *kuṇḍalinī*, elle n'en révèle pas pour autant les secrets, son mystère demeure entier. Sans doute est-il bon de dire clairement, en un temps où se développe une

attirance nouvelle pour les expériences qui touchent à la *kuṇḍalinī*, qu'aucun écrit, aucune recette ne peuvent faire obtenir une verticalité qui est le signe et le fruit d'une vie intérieure intense grâce à laquelle l'énergie libérée et maîtrisée s'universalise.

Si les témoignages et les études se multiplient actuellement sur ce sujet, ils restent trop souvent sans rapport avec la réalité de l'expérience ; la plupart des phénomènes qu'on y trouve décrits relèvent de troubles psychiques, de fantaisies de l'imagination ou de la tension due aux efforts d'une concentration prolongée. L'erreur la plus répandue est de croire qu'en se concentrant sur l'espace intersourcilier, sur l'extrémité du nez ou sur le sommet du crâne on puisse éveiller la *kuṇḍalinī*.

Il arrive certes, dans des cas exceptionnels d'expérience intérieure spontanée ou bien d'exercices soutenus, qu'on enregistre quelques manifestations ou symptômes suggérant l'expérience recherchée, mais il s'agit au mieux de signes précurseurs concernant la *kuṇḍalinī* dite inférieure : le souffle descend du fond de la gorge jusqu'au centre situé au bas du tronc. En fait la véritable *kuṇḍalinī* consiste en l'ascension de l'énergie à travers les centres, on l'appelle donc *kuṇḍalinī* dressée, ascension extrêmement rare même pour les *yogin* qui y consacrent leur vie.

Faire monter la *kuṇḍalinī* avec succès n'est pas une tâche aisée : on ne peut se livrer à cette pratique sans un maître averti et sans avoir eu accès à l'intériorité ; car si une vie mystique profonde peut se développer sans la connaissance ou sans la pratique de l'ascension de la *kuṇḍalinī*, il n'y a pas de pratique pleine et entière de cette ascension sans une vie mystique réelle. C'est sur le fond continu d'un recueillement qui n'a rien de commun avec la concentration que la *kuṇḍalinī* peut s'éveiller et s'élever spontanément : il ne faut pas se concentrer mentalement mais être naturellement « centré » dans le cœur. Il serait en effet paradoxal de vouloir appliquer la pensée à la montée de la *kuṇḍalinī* dont l'éveil tient précisément à l'évanouissement de l'activité mentale. Lorsque le *yogin* bien recueilli est en

dhyāna, elle peut se dresser et atteindre la gorge, mais c'est d'une absorption profonde et continue [2] qu'il doit être maître s'il veut la faire pénétrer dans la tête.

J'ai réuni dans cet ouvrage des extraits relatifs à la *kuṇḍalinī* et conformes à l'enseignement des écoles non dualistes Kaula, Trika et Krama afin de proposer une vue d'ensemble cohérente. Cette étude se présente sous forme de traductions et d'explications de textes ; elle s'inspire essentiellement de l'œuvre capitale d'Abhinavagupta, le Tantrāloka « lumière sur les *tantra* » et de la glose qu'en fit Jayaratha. Un tel choix concerne les plus hautes initiations intérieures d'ordre mystique. D'autres *āgama* sont également mentionnés, comme le Vijñānabhairava, la Parātriṃśikā, le Mālinīvijaya, chers aux kaśmiriens et qui remontent probablement aux IV-VIe siècles, ainsi que les commentaires de Kṣemarāja qui, disciple d'Abhinavagupta, vivait au début du XIe siècle, et jusqu'à des stances de la poétesse Lallā datant du XIVe siècle environ.

Notons que les textes choisis diffèrent des descriptions du Haṭhayoga et de nombreux *tantra* śivaïtes, bouddhistes ou viṣṇouïtes habituellement exposés et mieux connus.

Une première partie traite de la nature et des manifestations variées de la *kuṇḍalinī*, de sa physiologie, des conditions de son éveil, de sa montée et de son épanouissement vus à travers l'expérience du *yogin* jusqu'à son déploiement en sa cosmicité. Elle renferme la traduction d'extraits des chapitres IV et V du Tantrāloka.

Une deuxième partie offre d'abord des extraits de quelques pages du Tantrāloka qui décrivent des initiations nommées *vedhadīkṣā* dans lesquelles le *guru*, à l'aide de sa propre *kuṇḍalinī*, pénètre dans le corps du disciple afin de percer ses centres et d'engendrer en lui certains effets de l'ascension de la *kuṇḍalinī*. Puis, deux textes sont traduits et analysés :

Le Śāktavijñāna est un court opuscule attribué à un

2. *Samādhi* ou *samāveśa*.

certain Somānanda, qu'il ne faut pas confondre, à notre avis, avec le grand Somānanda, maître d'Utpaladeva et auteur de la Śivadṛṣṭi. Cet ouvrage qui s'attache uniquement aux étapes de l'ascension de la *kuṇḍalinī* donne de nombreuses précisions qu'on ne trouve pas ailleurs.

L'Amaraughaśāsana de Gorakṣanātha, bien qu'il soit en marge des écoles Kaula et Trika, joue un rôle intermédiaire entre ces écoles anciennes et le Haṭhayoga.

Une troisième partie qui donne la traduction du contenu essentiel du chapitre xxix du Tantrāloka dégage la véritable signification de la voie ésotérique et de son sacrifice primordial (*ādiyāga*), le *kulayāga* dont la pratique *caryākrama* est associée à la montée de la *kuṇḍalinī*.

J'aurais aimé dédier ce livre au Swāmi Lakshman Brahmacārin qui m'a toujours soutenue dans l'exploration des textes, ou encore à mon *guru*, Śri Radha Mohan Lalji Adhauliya, dont la pure efficience mystique m'a fait vivre sans intermédiaire ni moyen la grande expérience de la *kuṇḍalinī*. Mais n'ayant guère reçu d'encouragement à publier cet ouvrage — entreprise bien téméraire à leurs yeux —, je le dédie au serpent abyssal qui attend impatiemment depuis des millénaires un signe de reconnaissance.

INTRODUCTION

LE YOGA DE LA *KUṆḌALINĪ*
RYTHME ET VIBRATION

L'éveil de la *kuṇḍalinī* est, en quelque sorte, l'éveil de l'énergie cosmique qui gît, latente, en chaque être humain, une telle énergie étant à la source de tous les pouvoirs, de toute la force, de toutes les formes de vie dont il est capable.

Le yoga qui se rattache à la *kuṇḍalinī* n'est pas une pratique secondaire ; il préside à l'éveil, à la maîtrise et au déploiement de cette énergie fondamentale. Aussi s'insère-t-il dans un système complet de l'énergie dont la *kuṇḍalinī* sous diverses dénominations couvre de façon concrète et vivante toutes les manifestations.

Energie consciente, la *kuṇḍalinī* est à l'origine des deux courants qui régissent la vie : *prāṇa*, énergie vitale, et *vīrya*, efficience virile au sens large, le premier mettant l'accent sur l'aspect épanoui de l'énergie et le second sur son intensité adamantine. Ce sont les deux manifestations de la vitalité profonde (*ojas*) dont ils émanent avant de se fondre en une seule énergie à saveur unique (*sāmarasya*), béatitude propre à la fusion de la vie de l'instinct et de la vie intérieure et mystique. Ainsi *vīrya*, puissance en acte, couvre toutes les formes de l'efficience et anime toutes les ferveurs, qu'elles soient amoureuses, artistiques ou mystiques.

Le yoga de la *kuṇḍalinī* parachève donc la voie de l'énergie, voie supérieure et complète que prône le système Kula mais, comme il concerne le corps, il relève également de la voie inférieure dite individuelle [1].

Les pratiques tantriques tendant à l'éveil et à la maîtrise de la *kuṇḍalinī*, on ne peut saisir la véritable signification du Tantrisme sans une connaissance réelle de la *kuṇḍalinī*.

1. Dans son Tantrāloka Abhinavagupta distingue trois voies principales. Il consacre le chapitre III à la voie de Śiva, voie divine, qui traite essentiellement de l'efficience du suprême *mantra*, le Je, *AHAM*, issu de la fusion des phonèmes *A* (Śiva), *H*, l'énergie et *M*, l'individu. La *kuṇḍalinī* y apparaît comme l'énergie universelle et plénière (*pūrṇakuṇḍalinī*) non encore distincte de Śiva. Le chapitre IV concerne l'énergie (*śakti*), celle du discernement et de l'intuition mystique, la *kuṇḍalinī* ascendante (*ūrdhvakuṇḍalinī*) ainsi que les causes naturelles (amour, ferveur) aptes à favoriser cette ascension. (Cf ici troisième partie ch. 2-3.) Le chapitre V expose la voie de l'individu qui met en œuvre l'activité — il décrit avec force détails les aspects variés de l'expérience d'un *yogin* touchant à l'énergie du souffle (*prāṇakuṇḍalinī*), ici I. ch. 2 à 6.

La danse de Śiva

« Quand Toi-même Tu frémis, Tu déploies le monde entier » s'écrie Utpaladeva, célébrant la danse de Śiva (S. st. XIII. 15).

Śiva, essence unique de toute existence, est aussi le Seigneur de la danse *(naṭarāja)*. D'une de ses multiples mains il tient le tambourin dont les vibrations sonores font émaner l'univers en engendrant le temps et l'espace ; d'une autre il brandit le feu de la résorption [1]. Le mouvement de la danse cache son essence, faisant tournoyer autour de lui les flammes de la manifestation tandis que le feu de la résorption, balayant tout, la révèle ; il se tient immobile au centre de cette double activité, foyer de toute puissance, déployant, impassible, les énergies les plus farouches, les mouvements les plus opposés ; l'émanation et la résorption, l'obscurcissement et la grâce, la rétraction et l'épanouissement.

1. Ce feu consume le moi, car cette danse mystique, libre et spontanée, a pour scène le cœur humain qu'elle remplit de félicité. De nombreuses sculptures indiennes représentent Naṭarāja dansant sur un piédestal de lotus tandis que, prostré à ses pieds, le démon de l'oubli le contemple. Environné d'un cercle de flammes — symbole de sa gloire partout répandue — le Seigneur des danseurs, tournoyant sur lui-même, entraîne dans son tourbillon l'univers entier. L'immobilité de l'axe vertical autour duquel s'opère le mouvement contraste avec l'intensité des gestes du divin danseur. Ne peut-on reconnaître la *kuṇḍalinī* maîtrisée dans le Roi des serpents, raide et horizontal que, dans certaines sculptures, Śiva tient au-dessus de sa tête ?

Son énergie, la grande Kālī avec laquelle il forme un tout indivisible, propage à l'univers entier le rythme de cette danse cosmique. Telle est l'essence de l'énergie kundalinienne, source de tous les rythmes de la vie ; ce qu'elle engendre n'est que rythme, aucun niveau ne lui échappant. C'est dans la perspective de ce frémissement divin dont elle est l'expression privilégiée et qu'elle reproduit à tous les stades qu'il faut la situer pour comprendre le rôle qu'elle joue dans l'homme et dans l'univers.

Abhinavagupta déclare : « Śiva, conscient, libre, d'essence transparente, sans cesse vibre, et cette suprême énergie monte à la pointe extrême des organes sensoriels [2] ; il n'est plus alors que jouissance et, comme lui, vibre l'univers entier. En vérité je ne vois pas où pourrait se loger cet écho qu'est la transmigration [3]. »

Ainsi l'énergie *kuṇḍalinī* n'est que vibration, ondulation vibrante de l'émanation, vibration de plus en plus subtile de la résorption, vibration de haute fréquence.

Les physiciens mettent actuellement à jour l'importance de la vibration et son rôle fondamental comme principe d'unité, mais notre intention n'est pas d'expliquer les textes à la lumière de la physique moderne. Avant le IXᵉ siècle de notre ère, les traditions du Cachemire font état de la vibration ; elles en connaissent la puissance, les formes variées et s'appliquent à la faire reconnaître à travers des descriptions précises et concrètes. Elles parlent de tremblement (*calattā*), du frémissement d'un poing serré qu'on ouvre brusquement, de la première onde d'une eau calme, d'un fourmillement, (*pipīlikā*), et les termes qui la désignent sont d'une telle richesse qu'on ne peut les traduire en respectant leurs nuances.

De la racine *spand-*, vibrer, dérivent les substantifs *spanda*, *spandana*, termes génériques, *parispanda*, vibration subtile intense et complète, et encore *niḥspanda*, totalité de vibrations à l'intérieur d'une même chose, tandis que *sphurattā*

2. Cf. ici pp. 178, 216 la pointe effilée de la cuiller sacrificielle par où s'écoule l'offrande au feu, ce nectar qui provient des organes divinisés.

3. Cité dans la M.M. *śl* 8 Sk, p. 196, trad. p. 90.

désigne les vibrations lumineuses, la fulguration de la conscience, et *nāda*, *dhvani*, les résonances vibrantes.

Toutes ces formes de vibration aux fréquences variables sont les manifestations de l'énergie *kuṇḍalinī* dans sa forme cosmique aussi bien que dans sa forme individuelle. Lors de son éveil, en effet, c'est en tant que puissantes vibrations dans le corps qu'elle se manifeste.

D'une façon générale la vibration va de pair avec l'ardeur et l'enthousiasme dans toutes les manifestations de la vie : on parle d'un cœur vibrant « *sahṛdaya* », le manque de vibration au contraire entraîne l'inertie ainsi que le doute qui sape la vigueur et rend à la fois inefficient et dispersé.

Le rythme

A travers la danse de Śiva [4] s'exprime le rythme primordial du Cœur divin dont la pulsation est à l'origine de l'ensemble des mouvements de l'univers.

La Parātriṃśikā définit le cœur comme l'Essence du Soi de Bhairava et de la suprême Déesse qui lui est identique. Au centre du Cœur, un éther vide, sans dualité, nommé *vyoman* ou *kha* et identique à la vibration initiale, le *spanda* : « Ce cœur éternel sans égal est le centre immobile et vibrant de la Conscience, réceptacle universel où naissent et se résorbent tous les univers. » Abhinavagupta dit encore : « De *KHA* jaillit la béatitude, l'état sans dualité, où l'on atteint la vibration (*spanda*) ; et atteindre le *spanda* c'est atteindre l'efficience ». Le Cœur de Bhairava étant prise de conscience indifférenciée et vibration subtile et totale (*parispanda*) à l'origine de la contraction et de l'expansion ininterrompue des trois principales énergies divines — domaine de l'apaisement et de la suprême

4. La danse de Śiva illustre la conception fondamentale du Śivaïsme, Śiva étant à la fois lumière consciente (*prakāśa*) et prise de conscience (*vimarśa*) en tant que vibration de l'Énergie divine. Cf. La *Mahārthamañjarī*, Introd. pp.23-31.

félicité — cœur, vibration, essor, ferveur et vague sont synonymes, car la vibration réside dans la Conscience comme une vague dans l'océan et, sans la vague de la prise de conscience il n'y aurait qu'immobilité de cristal et non océan de conscience.

De même le cœur mystique toujours pur et apaisé qui donne impulsion à toute vie est aussi le lieu de repos de la Lumière et de la prise de conscience de Soi encore indifférenciées.

Effervescence et barattement de l'énergie (*kṣobha* et *manthana*)

L'émission créatrice (*visarga*) se produit lorsque la déesse énergie pleine d'une suprême béatitude est barattée par Bhairava. Ce barattement apparaît comme l'aspect grossier de la vibration dès que Śiva se distingue de son énergie pour la contempler ; il est double : mouvement de séparation de Śiva et de *śakti* lors de l'émission, mouvement de retour lors de la résorption.

Ce barattement produisant une effervescence ou agitation de l'énergie, l'univers apparaît peu à peu. La Conscience unique se propage à travers des rythmes comme des ondes s'épanouissent les unes à partir des autres.

Puisque tous les aspects du réel ne sont en fait que les rythmes de l'énergie divine et sa vibration omnipénétrante, les systèmes Trika et Kaula n'opposent pas matière à esprit, corps à âme, microcosme à macrocosme mais reconnaissent un seul rythme à l'origine qui se propage de niveau en niveau, librement.

Dans son Pratyabhijñāhṛdaya (*sūtra* 12-13) Kṣemarāja brosse une vaste fresque où l'on voit une cascade d'énergies qui évoluent à travers des espaces dynamiques selon un quintuple processus. Partant de l'infinité spatiale (1), elles passent par l'espace du cœur — centre d'irradiation — (2), puis par l'espace

subtil du firmament lumineux (3), par les diverses orientations spatiales (4), pour aboutir à l'espace terrestre (5). En voici la description :

« *Citi*, l'énergie divine, appelée *vāmeśvarī* parce qu'elle " émet " l'univers, se révèle jusqu'aux confins de l'émanation sous forme de l'être asservi (*paśu*). Voilant d'abord le Soi, sa suprême Réalité, l'énergie *cidgaganacarī* " qui se mouvait dans l'espace infini de la Conscience " prend l'aspect de sujet connaissant à peine limité et on la nomme en conséquence *khecarī*, " qui se meut en *kha* ", espace vide du cœur. Puis obscurcissant son essence de certitude indifférenciée, elle apparaît comme *gocarī* " qui se meut dans les rayons lumineux (de la connaissance) " : l'organe interne, l'intelligence, etc. qui sous l'effet d'une certitude de différenciation identifient le Soi aux choses différenciées.

Quand elle obscurcit davantage sa véritable nature, l'énergie qui consistait en certitude de non-différenciation, devient *dikcarī* " qui évolue dans les directions spatiales " que sont les organes sensoriels dirigés vers l'extérieur et aptes à percevoir le différencié. Enfin, obscurcissant complètement sa nature indifférenciée et revêtant la forme de *bhūcarī* " celle qui évolue sur terre ", elle prend l'aspect de l'existence objective différenciée.

Cachant de la sorte son essence de Soi universel, elle trompe le cœur du *paśu*, l'être asservi par ses propres énergies ; et pourtant ce sont ces mêmes énergies qui, en s'intériorisant, épanouissent son cœur et réduisent progressivement les alternatives, source de la dualité, tout en dévoilant le noble domaine de l'indifférenciation (*avikalpa*) qui livre accès à la merveilleuse *bhairavīmudrā* [5].

Alors, dévorant intégralement la différenciation, celle qui se meut en *kha* se révèle comme agent universel doué de conscience et de toute-puissance ; celle qui se meut dans les rayons solaires devient certitude de l'indifférenciation, celle qui se meut dans les directions spatiales est contemplation immé-

5. Cf. ici p. 245 sqq.

diate de l'indifférenciation, enfin celle qui se meut sur terre manifeste l'objectivité comme un suc se répandant de manière indifférenciée en tant que ses propres membres. Qu'importe si l'on possède corps et souffles, on accède à l'état de Seigneur (*pati*), auteur de la quintuple activité : émanation, maintien et résorption de l'univers, obscurcissement et grâce. »

Retour au Cœur

Ainsi le *yogin* qui, grâce à l'effervescence de l'énergie se tient en toute chose à la jonction du double mouvement d'émanation et de résorption, recouvre l'unité primordiale, la vibration du cœur universel.

En barattant l'énergie [6] à tous les niveaux à partir du plus bas, Śiva récupère l'énergie divisée, l'intériorisant selon une série de résorptions jusqu'à la vibration initiale du Centre apaisé. Quand tous les rythmes ont fondu dans le grand rythme de la conscience unie à l'énergie, l'identité de Śiva et de l'énergie est réalisée.

L'éveil et l'ascension de la très vibrante *kuṇḍalinī* consiste donc dans la réintégration progressive des différents niveaux qui se résorbent les uns dans les autres un peu à la manière dont des tiges se glissent les unes dans les autres ou à celle des poupées russes, l'une emboîtant l'autre [7]. A chaque étape de la

6. Cf. barattement de l'énergie par Śiva ou de *kuṇḍalinī* par le *bindu*, ici p. 26.

7. *Sampuṭīkaraṇa*. Pour l'emboîtement ou la coïncidence des rythmes propres à la vibration ou à la résonance des énergies, point de meilleur exemple que celui du *mantra AHAM* en lequel les 50 phonèmes de l'émanation et les 25 niveaux de la réalité qui leur correspondent, étagés entre le premier (*A*) et le dernier (*HA*), à savoir Śiva et l'énergie manifestée, coïncident finalement en un seul point, le *bindu* pour donner *AHAṂ*, le Je universel. D'autres *mantra* insistent sur la résorption, ainsi les énergies sonores de *OṂ* (cf. ici p. 68) ou la remontée de *bindu* en *bindu*, (ici p. 49) ou encore la *kuṇḍalinī* cosmique (p. 101). Certains aspects de cette coïncidence sont relatifs à la fois aux rythmes de l'émanation et à ceux de la résorption cf. ici p. 35, cf. également les cinq énergies qui s'échelonnent de *vāmeśvarī* à *bhūcarī*, ici p. 23. Enfin les douze énergies dites *kālī* s'emboîtent en douze

résorption tout se réduit à un point (le *bindu*) d'où irradient des réalités toujours plus vastes à mesure que la *kuṇḍalinī* s'élève de centre en centre à travers l'axe médian (*suṣumnā*). La Parātriṃśikā le chante en un beau passage (pp. 270-271) : « Le Cœur, en lequel tout resplendit et qui brille partout, est la fulguration unique, Cœur suprême... Ce cœur vibrant qui est émanation (de l'univers), doit être adoré à l'intérieur de notre cœur, dans la voie centrale où réside la grande béatitude de l'union. » Union de Śiva et de *śakti*, de Rudra et de la *yoginī* (sur le plan humain), c'est « *yāmala* » source de toute notre puissance.

Par la reprise complète des rythmes mal coordonnés de l'être asservi, la *kuṇḍalinī* en retrouvant le rythme primordial du *spanda* atteint la puissance totale encore indifférenciée qui confère à chacun de ces rythmes son efficience, car l'efficience, quelle qu'elle soit, se ramène à *vīrya*, équilibre de deux mouvements opposés.

La pratique de la *kuṇḍalinī* consiste donc à découvrir le point de jonction entre deux extrêmes et à s'y tenir fermement, au cœur d'une pulsation, mouvement rapide et subtil de part et d'autre d'une position d'équilibre sans laquelle il ne peut y avoir de vibration.

Nous verrons que pour l'énergie de *prāṇa* le parfait équilibre entre les souffles inspiré et expiré relève de la pratique de l'équinoxe [8] — et que la position d'équilibre de *vīrya* qui tire son efficience de la vibration se trouve à la jonction du pur et de l'impur ou encore à celle de l'excitation et de la détente du rythme sexuel chez l'être héroïque (*vīra*) [9].

Ainsi, à la source de tous les rythmes de la vie, se révèlent une seule et même vibration qui pénètre corps et univers, une seule et même efficience qui se répercute à tous les niveaux, de l'efficience mystique la plus haute, ressentie sous forme de *spanda*, à l'efficience virile ordinaire.

étapes successives, la plus haute contenant toutes les autres d'une manière indifférenciée. Cf. *Hymnes aux Kālī*, pp. 80-82.

8. *Viṣuvat* et *haṃsa*, cf. ici pp. 109-110.

9. Cf. ici p. 183 sqq.

L'expérience de la *kuṇḍalinī* consiste à intérioriser en les harmonisant toutes les énergies pour retrouver le rythme primordial, elle fait découvrir que le passage d'une dualité à l'unité, d'un rythme à l'autre s'opère à travers le feu croissant de l'effervescence prise en son ébranlement mais sans rupture et toujours selon le même processus de l'émission et de la résorption.

Notre étude constate donc le même schème, qui revient sans cesse comme un leitmotiv à tous les niveaux de la vie ; s'il confère une certaine monotonie à l'exposé il souligne la portée universelle du processus qui a pour base la vibration.

A chaque étape l'équilibre établi entre les deux mouvements opposés d'un rythme harmonise l'énergie correspondante qui devient une et vibrante. L'énergie barattée entrant en effervescence remonte jusqu'au lieu de son ébranlement, le centre apaisé qui est à la source des aspects variés d'une friction unifiante, de même que Śiva et *śakti*, indissolublement liés, se séparent pour s'unir à nouveau et ne former plus qu'un : le *bindu* du cœur.

Deux points extrêmes (les points du *visarga*) expriment ce double mouvement de séparation et de retour, tandis que le *bindu* représente le point unique d'où ils émanent et où ils se résorbent, lieu de l'unité et de l'efficience, lieu de l'intensité adamantine ou de la Conscience.

Dès le Ṛg Veda, c'est du frottement de deux bois de friction, les *araṇī*, que jaillit le feu sacrificiel. Plus tard, avec les *āgama* śivaïtes, le grand sacrifice est le don de Soi, oblation versée dans le feu du suprême Sujet conscient qui consume toutes les limites.

Première partie

ÉVEIL ET DÉPLOIEMENT DE LA *KUṆḌALINĪ*

Le serpent des profondeurs

Comme son nom l'indique, « l'annelée » au corps sinueux est comparable au serpent quand elle gît « lovée » et endormie dans le corps. Le serpent que son poison rend redoutable symbolise toutes les forces maléfiques, de même, tant que la *kuṇḍalinī* repose inerte en nous, elle correspond à nos énergies inconscientes, obscures, à la fois empoisonnées et empoisonnantes. Éveillées et maîtrisées, au contraire, ces mêmes énergies deviennent efficientes et confèrent une véritable puissance.

Kuṇḍalinī ressemble encore au serpent par la manière dont elle verse son venin. Pour mordre il tourne sur lui-même, sa queue faisant un cercle sur lequel il s'appuie. Complètement dressé, il ne présente plus aucun danger. Ainsi, dès que la *kuṇḍalinī* déroule ses anneaux et se dresse — raide comme un bâton — jusqu'au sommet de la tête, elle devient non seulement inoffensive mais, sa puissance maléfique changeant de nature, elle se révèle le plus précieux des biens.

Quand nul effet du poison ne subsiste, gloire et puissance se répandent dans le corps entier ; ce qu'exprime le terme *viṣa* au double sens : « poison » qui s'infiltre partout entraînant la mort, mais aussi « omnipénétration » [1], celle du nectar d'immortalité (*amṛta*).

1. Cf. ici p. 72.

Comment faire servir le poison des énergies mondaines à des fins supérieures ? Deux solutions sont offertes : digérer le poison ou garder le nectar en réserve sous son contrôle. N'est-ce pas la signification profonde du mythe de Śiva qui, par mansuétude, avale le poison extrait de la mer de lait dont il a distribué les trésors aux dieux, et le conserve dans sa gorge devenue noire. A son imitation, le *yogin* au corps purifié tient en réserve ce qui a été transformé en divin nectar ; afin de le répandre, il puise au réceptacle de cette ambroisie qui, tel l'océan, jamais n'augmente ni ne diminue.

La *kuṇḍalinī* apparaît donc comme un réservoir d'énergie, soit qu'elle demeure latente dans le corps humain, soit que, recouvrant son essence consciente, elle vivifie les tendances et les oriente vers l'universel. Ainsi sert-elle de fondement aux techniques les plus diverses du yoga et aux expériences mystiques les plus élevées.

Mais en tant que serpent et gardienne du plus grand des trésors — l'immortalité — la *kuṇḍalinī* évoque l'antique serpent des profondeurs, *Ahirbudhnya* [2], que célèbrent les Veda. Ce serpent est imploré en vue d'obtenir nourriture et vigueur, en même temps que la terre, le ciel, l'océan et les promoteurs de l'agencement cosmique (*ṛta*). Son culte est associé à la vénération des plus anciennes divinités comme *Aditi*, mère des *āditya*, « déliement personnifié », ainsi qu'à celle des *asura*, gardiens des trésors. Parmi ces divinités le mystérieux serpent abyssal est très souvent invoqué avec *Aja-ekapād*, le Non-né à un seul pied dont il ne diffère probablement pas.

Les profondeurs de son domaine sont celles de l'océan, celles de l'atmosphère avec ses nuages et ses brumes ainsi que les profondeurs terrestres dont jaillissent les sources

2. *Budhna*, fond, base et profondeur ; d'après le Nirukta, ce terme désigne aussi le corps. *Budhnya*, qui réside à la base ou qui provient des profondeurs, celles de l'atmosphère qui détient les eaux comme le corps (*budhna*), les souffles.

bénéfiques, *Ahirbudhnya* encercle donc l'univers qu'il renferme en lui-même.

Au cours d'un rite védique, on s'adresse en ces termes au siège sacrificiel du prêtre *brahman* doué « d'insondable connaissance » : « Tu es un océan qui embrasse tout, tu es le non-né au pied unique, tu es le serpent des profondeurs océaniques [3]. »

Poètes et mystiques (*kavi* et *ṛṣi*) gardèrent si secrète la science liée à ces antiques divinités que la clef en était perdue du temps même du Ṛg Veda. Dès cette époque le dieu guerrier, buveur de *soma*, Indra, détrône *asura* et *āditya*, leur dérobe le trésor qu'ils gardaient jalousement et le distribue à ses adorateurs. Simultanément le serpent *Ahi*, gardien des sources, devient un dragon que terrassent Indra et ses acolytes [4].

Ne peut-on encore déceler quelque allusion à la *kuṇḍalinī* dans certains mythes de l'Inde ancienne où les *nāga*, divinités puissantes à l'aspect de cobra, jouent un rôle important ?

La littérature épique nous montre Viṣṇu qui, dormant au milieu des eaux primordiales, repose sur les multiples replis du serpent cosmique *Adiśeṣa* nommé encore Ananta, l'infini. C'est lui qui encercle la terre et la soutient.

Mentionnons aussi en Inde sans doute préaryenne et spécialement au Cachemire, le culte rendu aux prestigieux *nāga*, à la fois serpents divins et sages mystiques en possession d'une science éminente, occulte et recélant une céleste ambroisie.

Les divinités-serpents sont également présentes dans maintes légendes bouddhiques que relate le Tripiṭaka *pālī* : on y voit le Buddha maîtrisant de dangereux *nāga* comme celui d'Uruvilvā : tous deux combattent une nuit entière avec pour seule arme le feu ardent (*tejas*) qu'ils émettent ; le *nāga* crachant ses flammes est finalement vaincu par la splendeur ignée du

3. Yājur Veda, V. 33. Cf. Hymnes du Ṛg Veda, VI. 50.14, commenté par le Nirukta, Ch. XII. 33, cf. aussi X. 44.

4. Dans le Koṣa d'Hemachandra, *Ahirbudhnya* est le nom même de Śiva.

Buddha. Mais à l'ordinaire le *nāga*, converti par la parole de l'Éveillé, lui prête son aide. Tel est le roi des *nāga*, Muchilinda, que de nombreuses sculptures représentent dressé derrière le Buddha et qui, pour protéger sa tête des intempéries, étend son capuchon au-dessus de lui en guise de dais ou d'ombrelle.

Mais ce qui nous autorise à évoquer le serpent mythique à propos de la *kuṇḍalinī* c'est la reprise de ce symbole à l'intérieur même du système śivaïte. Nous verrons que dans la plus haute des initiations par percée, celle dite précisément « du serpent » (*bhujaṅgavedha*)[5], l'énergie effectue une fulgurante montée jusqu'au sommet du crâne et s'épanouit en félicité sous l'aspect d'un cobra au quintuple capuchon vibrant d'une vie intense. Ainsi déployé au-dessus de la tête, il symbolise le *dvādaśānta* cosmique ; toutes les énergies du *yogin* sont à ce stade omnipénétrantes et s'étendent à l'univers entier.

5. Cf. T.A. XXIX 248-251. Cf. ici p. 119.

Chapitre premier

Triple émission de Śiva et les trois aspects de la *Kuṇḍalinī*

Dans le 3e chapitre du Tantrāloka, Abhinavagupta expose les phases de l'émission universelle en relation avec les divers aspects de la *kuṇḍalinī* :

« L'énergie suprême du Dieu, l'*akula*, est (l'énergie) *kaulikī* par laquelle la suprême Conscience ou *kula* se répand.

Le Seigneur en est inséparable (67). »

Jayaratha glose : *kula*, suprême Conscience dont procède l'univers diversifié et où il se résorbe, est exempt de Śiva et de son énergie. C'est *anuttara* (*A*) l'indicible, pure lumière et Réalité ultime qui fait apparaître en elle-même l'essence du couple Śiva-*śakti* quand, de par sa liberté absolue, elle désire manifester l'univers.

Akula, par contre, caractérise Śiva en tant que lumière (*prakāśa*), transcendant et Sans-égal (*anuttara*).

Il devient émetteur grâce à son énergie *kaulikī*, à savoir « prise de conscience de soi (*vimarśa*) ». Cette suprême énergie subtile qu'est la *kuṇḍalinī* se joint à Śiva en une friction unifiante dans une jouissance réciproque puis elle se dresse et revêt l'aspect des énergies de volonté, de connaissance et d'activité (p. 17).

« La fusion, celle du couple (*yāmala*) Śiva et *śakti*, est

l'énergie de félicité (*ānandaśakti, Ā*) dont l'univers entier émane : réalité au-delà du suprême et du non-suprême, elle est nommée Déesse, essence et Cœur (glorieux) : c'est l'émission, le suprême Seigneur (68-69). »

D'après la glose, la fusion unifiante est jaillissement, vibration, énergie de félicité dont procède le flot universel. A ce stade, Śiva et l'énergie se manifestent comme distincts : Śiva étant transcendant par rapport à l'univers tandis que l'énergie lui est immanente sans que la plénitude se trouve amoindrie.

Ainsi *kaulikī* est désir d'émettre, prise de conscience indissolublement unie au suprême Sujet conscient. Elle devient émettrice en vertu d'une effervescence [1] qui l'incite à se tourner vers l'extérieur. La félicité s'éveille alors progressivement à mesure que se révèle le jaillissement du Soi qui s'étend jusqu'à l'énergie d'activité [2].

L'énergie absolue identique à la Conscience éminente (*parasamvit*) est encore appelée *amākalā*, dix-septième énergie, suprême félicité, prise de conscience de Soi et liberté totale. Sans elle rien n'existerait. Identique à Śiva, elle apparaît comme Vie et gloire universelle.

Abhinavagupta cite le Triśirobhairava à ce sujet :

« La dix-septième *kalā* a pour essence et pour mode l'ambroisie (*amṛta*). Se répandant grâce au mouvement du point (le *bindu*) qui se dédouble en tant qu'émission à la fois suprême-non-suprême, elle constitue l'éclat manifesté de toutes choses.

Lorsqu'elle n'émet pas, la *kuṇḍalinī* revêt la forme de pure énergie quiescente, *śaktikuṇḍalikā*. Elle devient ensuite *prāṇa-kuṇḍalinī*, énergie vitale ou du souffle. Même parvenue au point extrême de l'émission, elle demeure *kuṇḍalinī* suprême que l'on nomme *brahman* suprême, firmament de Śiva et séjour du Soi. Les mouvements alternatifs d'émanation et de

1. *Procchalantī sthiti.*
2. Comm. au *śl* 136-137, pp. 138-140.

résorption constituent uniquement l'émission du Seigneur [3]. »

Jayaratha glose en citant ce même Tantra : Le séjour du Soi qui transcende tous les cheminements est appelé « énergie, *kuṇḍalī*, suprême firmament de la Conscience » ; indifférencié, incomparable, il échappe aux critères de la connaissance. Dans ce suprême royaume à la cime du firmament de la Conscience, jamais ne s'ébranlent choses ni notions. Que l'on considère cette plus haute des cimes comme le firmament de Śiva, le réceptacle universel. Ce qui croît et fait croître, tourné vers l'intérieur, tel apparaît le suprême *brahman* qui caractérise toute chose mais que rien ne caractérise [4].

La conscience souveraine embrasse les mouvements d'émanation et de résorption de l'univers sous les aspects de sujet connaissant, de connaissance et d'objet connu, tout ceci n'étant que l'émission du Seigneur.

La triple émission (*visarga*)

Le terme *visarga* désigne à la fois l'émission créatrice (*viṣṛj-*) et les deux points, signe de l'alphabet qui indique une légère aspiration en fin de voyelle. L'émission créatrice s'effectue à l'aide d'un double mouvement : la friction unifiante de Śiva et de l'énergie. Chez l'homme ce même mouvement se retrouve dans la friction des deux souffles inspiré et expiré à l'intérieur de la voie médiane ou encore dans l'union sexuelle.

Ainsi le *visarga* est la source et l'aboutissement du flux de l'efficience virile (*vīrya*) et de l'ascension de la *kuṇḍalinī*.

Suprême émission

Abhinavagupta définit l'état émetteur (*vaisargikī sthiti*) qui est félicité comme « la projection du Soi dans le Soi et par le Soi » (141).

3. III. *śl.* 137-141.
4. Comm. pp. 140-143.

D'après Jayaratha cette pure émission du Seigneur dans laquelle tout procède du Soi est un déploiement fulgurant (*parisphūraṇa*) qui revêt des aspects interne et externe.

Émission intermédiaire

A la fois suprême et non-suprême, l'émission propre à *śaktikuṇḍalinī* relève de l'énergie *kula* ou *śaktivisarga*. C'est la *kuṇḍalinī* en tant que conscience (*vimarśakuṇḍalinī*).

Premier mouvement qui précède l'émission effective, *kulakuṇḍalinī* entre en effervescence, on la dit « gonflée »[5] à la manière d'une graine prête à germer. Pure énergie quiescente, la *śaktikuṇḍalinī* non encore tournée vers l'extérieur est assoupie et repose en elle-même sous forme de Conscience (*saṃvit*). Bien que libre de tout flot émetteur, elle est qualifiée de *visarjanīya* parce qu'on y décèle une tendance subtile vers l'émission de l'univers. Il s'agit d'une certaine effervescence mais qui baigne dans la plénitude indivise, celle de la parfaite intériorité, l'énergie objective étant absorbée dans l'énergie subjective et se confondant avec elle. Le point unique, *bindu*[6] ou Śiva *akula*, commence à se fissurer, ce qui donne naissance aux deux points du *visarga*.

En *śaktikuṇḍalinī* ces deux points se font parfaitement équilibre, mais que cet équilibre menace de se rompre au profit de l'un d'eux, et une tendance à se manifester se dessine. Dès que l'un des points se cache, l'autre se montre. Si l'énergie fait apparaître l'univers, Śiva reste non révélé et sans égal ; si elle résorbe l'univers, Śiva resplendit en toute sa gloire. Et pourtant l'immuable Śiva n'est sujet à aucune altération.

En raison de ce double point *śaktikuṇḍalinī* a pour expression le *visarga*, à savoir le phonème *Ḥ* exempt de

5. *Ucchūnantī.*

6. *Anusvāra*, résonance nasale indiquée par un point surmontant une consonne et qui symbolise l'énergie condensée de la parole.

manifestation et transcrit par deux points superposés représentant la double tendance propre à cette énergie :

Ā, la félicité (*ānanda*) et *H*, l'expression de l'acte émetteur qui s'achève en rythme vital ou souffle (*prāṇa*).

Śiva, bindu, akula = अ

śaktikuṇḍalinī = अ : → *parakuṇḍalinī A*
→ *prāṇakuṇḍalinī H*

Comme *śaktikuṇḍalinī* participe au niveau à la fois suprême et non-suprême, elle est intermédiaire entre les deux *kuṇḍalinī* que nous allons décrire : sa pointe étant tournée vers l'intérieur (*āntarkoṭi*), elle se fond en Śiva et recouvre son essence de 17e *kalā*, pure conscience ou suprême *kuṇḍalinī*. Si sa pointe est tournée vers l'extérieur et qu'elle entre en effervescence (*kṣobha*), elle devient à l'étape d'émission inférieure *H* énergie du souffle vital, *prāṇakuṇḍalinī* ; et cette émission se condensant, le souffle est appelé *haṃsa* (cygne), consonne [7].

Émission inférieure et *prāṇakuṇḍalinī*

La *kuṇḍalinī* du souffle de vie précède l'émanation proprement dite, dont émergent les niveaux de la réalité (*tattva*).

Située à l'orée du déploiement cosmique elle n'est encore que l'ébranlement de la manifestation objective, simple tendance à s'extérioriser d'où l'expression « *ādikoṭi* », pointe tournée vers l'origine, à savoir la manifestation de l'univers.

Kṣemarāja [8] indique comment la Conscience se transforme en énergie vitale. Bien qu'elle soit la Réalité la plus intime

7. Cf. III, p. 142 et *śl* 142.
8. Cf. P.H. *sūtra* 1, comm.

et l'universel fondement, la suprême Conscience, cachant sa véritable essence au stade de l'illusion (*māyā*), s'extériorise toujours davantage et quand elle atteint le point (le *bindu* en *H*) son mouvement prend fin ; elle s'est alors déployée en *prāṇa*, selon la parole célèbre : « d'abord la Conscience s'est développée en souffle de vie [9]. »

Ayant fait sienne l'énergie vitale (*prāṇaśakti*), au cours d'une descente progressive, elle repose aux étapes d'intelligence, de corps, en suivant le cours de milliers de conduits (*nāḍī*). La Conscience revêt alors son apparence de conduit central [10] quand, prenant pour support l'énergie du souffle, elle descend du sommet du crâne jusqu'à l'ouverture inférieure à la base du tronc [11]. On la compare à la nervure centrale de la feuille de l'arbre *dhāka* ou *palāśa* à laquelle se rattachent les autres nervures, car c'est de ce conduit que toutes les fonctions surgissent, en lui aussi qu'elles trouvent leur repos. Ce conduit est vide (*śūnya*) et on le nomme *haṃsa*, cygne ou souffle du centre [12]. Il correspond donc à la manifestation de l'énergie mais aussi à son retour à la source vitale, phonique et cosmique.

Para ou *pūrṇākuṇḍalinī*

Mais par un mouvement de retour à la source, la *kuṇḍalinī*, après être devenue *śaktikuṇḍalinī* puis *prāṇakuṇḍalinī* revient spontanément vers la plénitude sans être pourtant privée de tendance émettrice car, en cette plénitude [13], tout est

9. *Prāk samvit prāṇa pariṇatā*. T.A. VI. 8 citant Kallaṭa.
10. *Suṣumnā* ou *madhyanāḍī*. Cf. ici pp. 48, 130, 189.
11. Du *brahmarandhra* à *l'adhovaktra*.
12. Cf. ici p. 68 l'énonciation de *OṂ* en tant que mouvement spontané et éternel. Selon la S.S.v. III. 27, il suffit de respirer pour répéter sans arrêt le *mantra* du souffle, à savoir *haṃsa*.
13. Celle du JE absolu (*pūrṇāhantā*) où Śiva et *śakti* sont indissolublement unis. Triple *visarga* : *Paravisarga* : *vaisargikā sthiti, Śiva, akula, bindu, prakāśa* = *śaktivimarśa*.

acte et mouvement, l'univers entier inséparable de Śiva réside dans la suprême énergie, la *parakuṇḍalinī*.

Notons que ce retour est un enrichissement par rapport au point de départ puisque la *kuṇḍalinī* embrasse alors le monde entier. Pour que Śiva se manifeste comme Paramaśiva, le Tout, par-delà immanence et transcendance, il est nécessaire que la *kuṇḍalinī* sorte de lui et revienne à lui.

Ainsi le système Kula considère la *kuṇḍalinī* comme origine, substance et consommation de toute chose.

Parāparavisarga : *śaktivisarga*, *śaktikuṇḍalinī*, *Ḥ*, *vimarśakuṇḍalinī*, *visarjanīya* et *kulakuṇḍalinī*.

Aparavisarga : *prāṇakuṇḍalinī*, *H*, *haṃsa*, souffle vital.

Chapitre II

La *kuṇḍalinī* « lovée » dans le corps

Centres et *nāḍī*

Avant de décrire les moments importants de l'ascension de la *kuṇḍalinī*, quelques explications concernant la « physiologie » du yoga sont indispensables.

Nos textes se montrent peu prolixes à ce sujet et nous ne voulons pas faire appel aux traités plus tardifs du *haṭhayoga* où le terme *cakra* désigne des stations ou lotus (*pīṭhā* et *padma*) dont les pétales avec leurs lettres respectives varient en nombre et que décrivent *tantra* et Upaniṣad tardives.

Plutôt que des représentations imagées servant de base à la concentration, les *cakra*, roues, sont pour les śivaïtes du Cachemire, des centres vibratoires connus d'eux par expérience. Comme le *yogin* éprouve, lors de la montée de la *kuṇḍalinī*, un vif tournoiement au niveau des centres situés le long de l'axe central, on nomme ceux-ci *cakra* « roues tournoyantes » ; à partir de là, les énergies divines se répandent pour agir dans le corps [1]. Chaque roue a un nombre défini de

1. Cf. V. 36.

rayons ; on en compte au total cinquante pour l'ensemble du corps. Ces rais, symboles d'une énergie rayonnante et vibrante, devinrent par la suite dans les systèmes tantriques et yogiques des pétales mis en corrélation avec des lettres inscrites, avec des sons, des formes, des couleurs et des fonctions spécifiques.

Au lieu des sept roues de ces systèmes, le Trika admet uniquement cinq roues principales qui s'étagent du centre racine (*mūlādhāra*) jusqu'au sommet du crâne (*brahmarandhra*, orifice du *brahman*).

Entre chaque centre il existe un intervalle de trois largeurs de main ou de trois poings superposés. Les centres sont reliés entre eux par des *nāḍī*[2], courants subtils de l'énergie vitale (*prāṇaśakti*). Ces flux d'énergie qui partent des centres pour se répandre dans tout le corps sont, dit-on, au nombre de 72 000 et parmi eux se distinguent les trois principaux, nommés *iḍā*, *piṅgalā* et *suṣumnā* ; les deux premiers se situent respectivement à gauche et à droite du canal médian, la *suṣumnā*, voie royale du centre appelée encore *madhyanāḍī*.

Aussi délicate que la fibre de lotus, cette voie est la voie divine ignée que la *kuṇḍalinī* emprunte pour s'élever jusqu'à la cime ; étant vide, elle n'offre pas d'obstacle car c'est dans le vide uniquement que le souffle vibre et redevient conscient, recouvrant ainsi son essence universelle.

Tout au long de cette *nāḍī* s'étagent des centres que la *kuṇḍalinī* doit percer au cours de son ascension.

Chez l'homme ordinaire, ces roues ne tournent ni ne vibrent, elles constituent d'inextricables enroulements qu'on nomme en conséquence « nœuds » (*granthi*) parce qu'ils « nouent » l'esprit à la matière, renforçant ainsi le sentiment du moi. Certains nœuds d'énergie sont difficiles à dénouer, ceux du *mūlādhāra* et de *bhrū*. Leur ensemble forme les complexes inconscients (*saṃskāra*) tissés par l'illusion, poids et rigidité du passé opposant une vive résistance au passage de la force

2. A strictement parler, la *nāḍī* n'est pas un conduit statique livrant passage à l'énergie mais un circuit de flux énergétique ou de force vibrante ; nous ne pourrons néanmoins éviter le terme de voie, de conduit ou de canal.

spirituelle. La force entravante de chaque nœud doit être déliée pour que l'énergie libérée par les centres soit assimilée par la *kuṇḍalinī* et recouvre son universalité.

Ces roues ne sont nullement des centres physiologiques et statiques du corps grossier, mais des centres de force relevant du corps subtil, centres que seul le *yogin*, au cours du déploiement de la *kuṇḍalinī*, localise avec autant de précision que s'ils appartenaient au corps.

Centre inférieur (*mūlādhāra* ou *mūlabhūmi*)

Le support radical (*mūla*) se situe à la jonction des principaux courants d'énergie, au bas du buste. Il possède deux ouvertures qui ne peuvent fonctionner simultanément : si l'une se ferme, l'autre s'ouvre. En réalité il n'y a qu'une seule et même ouverture dont le sens en quelque sorte s'inverse, ce que montre l'image d'un triangle : que son sommet soit tourné vers le bas — d'où son nom d'*adhovaktra* (ouverture inférieure [3]) — et la vigueur spirituelle se perd au profit de la vie sexuelle, souffle et semen suivant un cours descendant. Que par contre le *yogin* renverse le triangle dont le sommet est désormais dirigé vers le haut [4] et l'ouverture dite *meḍhrakanda* [5], à la racine de l'organe sexuel, laisse passage à la puissance virile qui pénètre dans le canal médian.

Ce triangle est le *trikoṇa*, « sanctuaire triangulaire » parce que fait des trois énergies divines : volonté, connaissance et activité.

C'est dans le centre radical que gît, avant l'éveil, la lovée, inerte et inconsciente, semblable à une personne empoisonnée. Elle y est enroulée trois fois et demie autour du *bindu*, point

3. On le désigne aussi par *janmādhāra*, base de la génération, *janmāgra* et *yonisthāna*.

4. Également nommé *yoginīvaktra*, bouche des *yoginī*, *guhyasthāna* siège secret.

5. Le *kanda*, bulbe, se trouve à cinq largeurs de doigt sous le nombril et à deux au-dessus du membre viril.

d'efficience qui symbolise Śiva, et essence de la virilité (*vīrya*). Avec sa tête elle bloque l'entrée du canal médian. Son sommeil constitue la servitude de l'ignorant qu'il aveugle en lui faisant prendre son corps pour son véritable Soi. On la nomme alors « énergie réceptacle » (*ādhāraśakti*) car elle contient tous les éléments de l'univers. Bien qu'endormie, elle sert de support à la vie de l'homme et du monde, eux aussi somnolents [6].

A l'intérieur de ses replis la *kuṇḍalinī* endormie contient le poison (*viṣa*) destructeur de la vitalité des humains, lesquels dispersent leurs forces en agitation sexuelle. Mais lors de son éveil, dès que règne seule une pure énergie parfaitement concentrée, le poison se transforme en une puissance omnipénétrante (*viṣ-*) [7] ouvrant ainsi l'accès à l'universalité.

Centre du nombril (*nābhicakra*)

La deuxième roue, située au niveau du nombril, est un centre important d'échanges. Elle possède dix rayons car, de là, surgissent les dix principaux courants (*nāḍī*) [8], voies ascendantes ayant pour branche maîtresse le canal médian ou *suṣumnā*.

Le centre du cœur (*hṛdayacakra*)

Dans la troisième roue, celle du cœur (*hṛdaya*), l'énergie devient très subtile. Aussitôt éveillé, ce centre transmet spontanément sa puissance aux autres [9]. Bien que la *kuṇḍalinī* puisse s'éveiller à partir de n'importe quel centre puisqu'elle réside également en tous, c'est du cœur qu'elle s'ébranle de préférence

6. Cf. S.S. v. II. 3. qui cite un long extrait d'un Āgama.

7. *Viṣ-* au sens de manger, consommer et aussi de remplir (*vyāpana*) cf. ici p. 29.

8. Ce sont *iḍā, piṅgalā, suṣumnā, gandhārī, hastijihvā, yaśasvinī, pūṣā, ālambusā, kuhū* et *śaṅkhinī* qu'Abhinavagupta mentionne.

9. Agissant exclusivement sur lui on évite nombre d'accidents et de difficultés associés à l'éveil de *mūlādhāra* et de *bhrūmadhya*.

car, d'après Abhinavagupta, le brassage des souffles puis leur fusion s'effectuent dans le cœur. Quant tout y est rassemblé, on jouit de la béatitude.

Centres *kaṇṭha* et *bhrūmadhya*

Le quatrième centre, *kaṇṭha* [10], a pour siège, comme son nom l'indique, la base du cou ou l'arrière-fond de la gorge. Quant au cinquième centre, *bhrūmadhya*, il se situe entre les sourcils.

Il existe dans la région supérieure de la tête quelques points importants qui ne font pas partie des *cakra* : *lalāṭa*, au milieu du front, *tālu* et *triveṇi* au niveau de *bhrūmadhya*. *Tālu*, à l'arrière de la voûte du palais, est aussi appelé *lambikā* ou *lampikāsthāna*, luette, et encore *catuṣpada* [11] parce qu'il se trouve à l'intersection de quatre voies : celles du souffle ordinaire, l'une descendant dans les poumons et l'autre remontant par la trachée artère, et les deux voies propres au souffle intériorisé qui bloquées chez l'homme ordinaire donnent accès à la *suṣumnā* chez le seul *yogin* : l'une [12] descend au centre radical et l'autre qui monte au centre supérieur est empruntée par *ūrdhvakuṇḍalinī*. Quand l'énergie parvient à *tālu* elle engendre, dit-on, mille rayons qui pénètrent jusqu'aux omoplates.

Triveṇi, triangle [13], se trouve au confluent de toute la triplicité, feu, soleil et lune, *udāna*, *prāṇa* et *apāna*...

Le centre subtil, *bhrūmadhya*, textuellement « intersourcilier », offre à l'énergie vitale un passage particulièrement difficile. Pour le franchir il faut être maître du *samādhi* et bénéficier de l'aide d'un très bon *guru*.

10. Centre de la purification.

11. L'air s'y coagule, la respiration change de nature, devenant ténue, aérienne, elle est source de paix et de plaisir.

12. A travers elle, *adhaḥkuṇḍalinī* s'achemine jusqu'au *mūlādhāra*.

13. Sur les triangles cf. ici pp. 48, 50.

Le Vijñānabhairava consacre le verset 36 à la pratique nommée *bhrūkṣepa* ou *bhrūvedha*, brisure de *bhrū*, qui a pour effet d'épanouir l'énergie. Si, à ce moment, la pensée ne comporte plus de dualité, on accède à la transcendance et l'on devient omnipénétrant. On commence par remplir d'énergie pranique les divers centres jusqu'à *bhrūmadhya* puis, quand ce dernier est plein d'énergie concentrée et que le *samādhi* s'oppose à sa dispersion dans le monde extérieur, il suffit de contracter légèrement les sourcils et de projeter aussitôt cette énergie sur la digue étroite qu'elle doit traverser pour parvenir au *brahmarandhra*. Si l'on ne peut canaliser la force vitale puis la projeter vers le sommet de la tête, le souffle se disperse par les narines.

Setu est non seulement une digue faisant échec au courant des souffles inspiré et expiré, mais encore un pont qui unit le centre intersourcilier au *brahmarandhra*. Ces deux centres, chez l'ignorant, sont toujours séparés, tandis que chez le *yogin*, la force vitale, étant sublimée, franchit ce pont et parvient en *lalāṭa*, au milieu du front. De cet état très rarement atteint par un *yogin*, procèdent une félicité diffuse et une chaleur intense. Toute fonction cesse dès qu'il y a félicité et que l'énergie se répand dans le crâne jusqu'au centre aux mille rayons, et comme les liens avec le devenir sont rompus, elle se transforme en énergie de pure conscience.

Si l'on désigne souvent *bhrūmadhya* par le terme *bindu* c'est qu'au moment où ce centre se brise, offrant une issue à l'énergie qui s'y est accumulée, apparaît en ce lieu un point intensément lumineux, « feu subtil jaillissant comme une flamme ». C'est le « *bindu* », point sans dimension et donc sans dualité, où se concentre le maximum de puissance. Si l'on y fixe l'attention au moment où, parvenu au milieu du front, il s'efface, on s'absorbe dans la splendeur de la Conscience. Les trois points que sont le *bindu* du cœur, *le bindu* intersourcilier et le *bindu* du *brahmarandhra* n'en forment alors plus qu'un, la *kuṇḍalinī* les ayant reliés à l'issue de sa montée.

C'est à partir de *bhrū*, et de là seulement, que s'établit

l'attitude progressive [14] aux phases alternantes : absorption-yeux-fermés, absorption-yeux-ouverts. Au début lorsque l'énergie s'élève jusqu'en *bhrū*, le souffle sort brusquement par le nez ; les yeux s'ouvrent et l'on inspire ; puis les yeux se ferment et la *kuṇḍalinī* toute dressée se révèle comme l'immense courant d'une puissante énergie. Quand on ouvre les yeux, le monde se remplit d'une félicité accrue dont résulte l'ivresse (*ghūrṇi*). Lorsque la *kuṇḍalinī* universelle recouvre son activité spontanée, on jouit de la marée de l'océan de vie avec son perpétuel flux et reflux d'émanations et de résorptions. Le *yogin* repose naturellement en *unmīlanasamādhi* — absorption-les-yeux-ouverts et jouit de la plus totale des félicités, *jagadānanda*. Pour lui toute chose baigne dans la béatitude et n'est que béatitude.

En *lalāṭa*, milieu du front, *la kuṇḍalinī* découvre l'entrée du *brahmarandhra* et son voyage prend fin. A partir de là, l'énergie devient suprême et omnipénétrante.

Le *brahmarandhra* ou *dvādaśānta*

Le terme *dvādaśānta*, « fin de douze largeurs de doigts », désigne trois différents lieux. 1. Externe, c'est l'endroit précis où le souffle ordinaire expire, à trois largeurs de main à partir du nez. 2. Interne, c'est le *brahmarandhra* « orifice ou fente du *brahman* » au sommet du crâne, à l'extrémité de douze largeurs de doigts superposés à partir de *bhrūmadhya*, en suivant la courbe de la tête. Il appartient au seul *yogin* en *samādhi* qui a réalisé le Soi et non Śiva dans l'univers [15]. L'état *ghūrṇi* aux intenses vibrations, caractérise sa percée. 3. Au-delà du crâne, le suprême *dvādaśānta*, à douze mesures de doigts du *brahmarandhra*, est connu uniquement par celui qui s'est identifié à Śiva omnipénétrant. Il ne relève plus du corps, c'est le

14. La *kramamudrā* avec ses deux phases de *nimīlana* et *unmīlana samādhi* qui y mènent. Cf. ici pp. 84, 97.

15. C'est-à-dire *ātmavyāpti* et non *śivavyāpti*. Cf. ici pp. 79 sqq, 195 sqq.

dvādaśānta cosmique ou *sahasrāra*, roue à mille rayons, c'est-à-dire aux innombrables énergies, resplendissant, éternellement présent, qu'aucun effort ne permet d'atteindre, car il est la nature même des choses (*svābhāvika*).

Fluide, il diffuse le nectar divin, et pourtant il est aussi stable que le firmament [16]. Situé au-dessus du crâne, il consiste en la fusion de *bindu* et de *nāda*, de Śiva et de l'énergie, deux aspects identiques de la Réalité absolue que sont la lumière d'une part et la vibrante résonance d'autre part.

Selon la tradition, le *dvādaśānta* a pour cercle la pleine lune qui répand ses rayons en flots continus de béatitude. A l'intérieur, brillant comme l'éclair, un triangle (*triśūla*) figure la triple énergie de volonté, de connaissance et d'activité. C'est là que resplendit le grand Vide, *bindu* subtil ou *haṃsa* [17], siège même de Śiva, pur de toute illusion et dans lequel le Soi se trouve parfaitement réalisé.

Pour que la pensée perde son instabilité naturelle, elle doit se fixer dans ce vide éminent où toute agitation se calme à jamais. En conséquence celui qui fait du *dvādaśānta* sa demeure permanente et y mène à volonté son énergie, se libère durant la vie [18].

Suṣumnā, *cakra* et *trikoṇa*
Voie médiane, roues et triangles

Les expériences d'un *yogin* sont illustrées par des roues et par des triangles. Les *cakra* apparaissent comme des centres de force où toute la puissance se concentre d'abord pour irradier

16. Cf. ici p. 131.
17. Cf. ici p. 38.
18. Dans le *brahmarandhra* réside la plus haute des énergies sous forme de roue cosmique contenant les niveaux de réalité (*tattva*) qui s'étendent de la terre à *sadāśiva*. Du centre de la roue, où l'énergie qui transcende tous ces niveaux est unie à Śiva, d'innombrables rayons émanent ; et 360 d'entre eux illuminent le monde en tant que feu, soleil et lune.

ensuite. Ainsi toutes les énergies rassemblées dans le centre radical convergent vers le nombril (*nābhi*) et, de là, se répandent à travers dix courants dans la partie supérieure du corps. A nouveau les énergies se rassemblent dans le cœur et irradient jusqu'aux omoplates. Enfin, se rassemblant au niveau de la gorge, elles montent des deux côtés de la tête pour converger au milieu des sourcils (*bhrū*) et, de là, elles s'épanouissent jusqu'au *brahmarandhra*.

Chaque roue comporte en outre trois éléments : 1. A la périphérie, les *kalā*, énergies subtiles auxquelles correspondent sur le plan de la parole les phonèmes ou lettres (*varṇa* et *mātṛkā*) de l'alphabet sanskrit. 2. Les rais que sont les *nāda*, résonances vibrantes, rayonnent du centre à la périphérie ou de la périphérie au centre selon que l'énergie s'extériorise ou que, lors de la montée de la *kuṇḍalinī*, elle s'intériorise. 3. Au centre de chaque roue, le *bindu*, point sans extension, réside dans la *suṣumnā* ou voie médiane.

La pratique de la *kuṇḍalinī* tend à réunir toutes les énergies du corps, de la pensée et de la parole afin d'en faire un seul courant d'intenses vibrations qui les entraîne jusqu'au centre, le *bindu*. Alors le *nāda* ayant fondu dans le feu de la *kuṇḍalinī* et devenu *nādānta* (fin de la sonorité), n'est plus que mouvement dressé, flot même de la *suṣumnā*[19]. Ceci se reproduit quant au centre suivant dont le *bindu*, éveillé à son tour, rejoint celui du centre supérieur ; et ce processus d'unification se poursuit jusqu'à ce qu'il n'y ait qu'un *bindu* unique. Le Soi, investi de toutes ses énergies harmonieusement fondues, s'identifie à Paramaśiva. Mais si l'une de ses énergies fait défaut, le *yogin*, bien que parvenu à un degré spirituel élevé, demeure « lié » (*paśu*) car il n'est pas le maître (*pati*) de ses énergies au complet.

On comprend dès lors que la première et la dernière lettre de l'alphabet sanskrit *A* et *HA* forment l'ensemble des *mātṛkā* et que leur fusion en un seul point, le *bindu*, donne *aham*, le Je

19. Tel est le *kumbhaka* intériorisé.

doué de la plénitude en laquelle Śiva et *śakti*, étant identiques, s'effacent pour faire place au seul Paramaśiva. De là l'importance accordée au grand *mantra aham*, clef du système Trika.

De son côté le triangle symbolise pour le système Trika la triplicité des énergies : feu, soleil et lune résident chacun à l'un des sommets du triangle. Ils désignent respectivement le sujet connaissant, la connaissance et l'objet connu, ou encore les trois canaux, les trois principaux souffles, etc.

L'homme ordinaire ne vit que dans le tiraillement des canaux *iḍā* et *piṅgalā*, dans celui de la connaissance et du connu ou dans celui des souffles inspiré et expiré.

Une première étape consiste à faire fusionner *sūrya* et *soma* en *agni*, feu du sujet connaissant, mais aussi en *suṣumnā*, voie médiane et en *udāna*, souffle vertical.

Ces trois, éveillés et fondus, atteignent au centre du triangle le *bindu*, essence vitale qui les anime et permet à la *kuṇḍalinī* de s'élever. Un *yogin* jouit de l'expérience du triangle en *mūlādhāra*, en *bhrūmadhya* et au *brahmarandhra* [20].

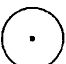
Dans le cours ordinaire du souffle et en l'absence du *samādhi*, les triangles inférieur et supérieur ne se rencontrent jamais ; on peut néanmoins éprouver une jouissance subtile d'origine sexuelle quand le souffle descendant au centre inférieur effleure le triangle du bas. En revanche chez un *yogin* en *samādhi* dont la *kuṇḍalinī* se dresse, le triangle inférieur s'élève et rejoint le triangle supérieur.

Nous avons vu qu'au début, en *mūlādhāra*, le triangle inférieur a naturellement son sommet dirigé vers le bas mais quand le *yogin* se recueille, il se tourne vers le haut. C'est dire que le courant de la *suṣumnā* porte le triangle inférieur jusqu'en *bhrū* où les deux triangles se renversent puis s'unissent. En *brahmarandhra* ils forment une figure à six pointes, le *ṣaṭkoṇa* ayant pour centre le *bindu*, point unique de la coïncidence

20. Respectivement *trikoṇa*, *triveṇi* et *triśūla*.

spontanée [21] de Śiva et de son énergie. Par cette figure on montre comment on passe d'un triangle à l'autre sans jamais sortir du *ṣaṭkoṇa* constitué par leur indissoluble union.

21. *Sampuṭa* « emboîtement », qui entraîne une impression de vertige (*ghūrṇi*). Cf. ici p. 79.



DVADASANTA
à mille

DVĀDAŚĀNTA INTERNE
BRAHMARANDHRA
BINDU
BHRŪ MADHYA
BINDU
BHRŪCAKRA
KAṆṬHA CAKRA
GORGE
HṚDAYA CAKRA
BINDU
COEUR
NĀBHICAKRA
DIX NĀḌĪ
NOMBRIL
SUṢUMNĀNĀḌĪ
MADHYANĀḌĪ
VOIE DU CENTRE
KANDA BULBE
ĀDHĀRAŚAKTI
BINDU
YOGINĪVAKTRA
(bouche de la yoginī)
TRIKOṆA
MŪLĀDHĀRA
CENTRE RADICAL

COSMIQUE
rayons



ṢAṬKOṆA

AU

TRIŚŪLA
point interne
du visarga

LALĀṬA

BHRŪ

TRIVEṆI

TĀLU, PALAIS

CATUṢPADA

carrefour des prāṇa

VISARGA
KUṆḌALINĪ

point externe
du visarga

Ḥ

ADHAḤKUṆḌALINĪ DESCENDANTE

ŪRDHVAKUṆḌALINĪ ASCENDANTE

S

YONISTHĀNA

KUṆḌALINĪ LOVÉE

ADHOVAKTRA
(bouche inférieure)

PARABĪJA SAUḤ

Chapitre III

Diverses manières d'épanouir la voie médiane

Pour que s'éveille la *kuṇḍalinī* celée en nous sous une forme lovée, certains Kaula, vénérateurs de l'énergie, ne font pas fi de pratiques concrètes mais qui n'ont rien de commun avec les techniques utilisées par les partisans du *haṭhayoga*, car ils récusent l'effort soutenu, la tension de la volonté, l'arrêt brusque de la respiration ou de l'émission séminale.

On ne peut comprendre la portée véritable des pratiques purement intérieures qu'ils préconisent si l'on ne sait pas que chacune d'elles met en jeu un mode particulier de l'énergie spirituelle : parole, souffle, pensée, vibration et autres manifestations variées d'une même puissance cosmique qui, sous le double aspect des lettres-mères (*mātṛkā*) et de la *kuṇḍalinī*, agit dans le corps de l'homme tout comme elle opère dans l'émanation et dans la résorption de l'univers.

Les mystiques śivaïtes distinguent plusieurs manières de pénétrer dans la voie médiane. Ce sont, entre autres, la destruction des pensées à double pôle, l'interruption des souffles inspiré et expiré, l'accès aux extrémités initiales et finales des courants (*nāḍī*), la rétraction de l'énergie dans le Soi et, enfin, son épanouissement quand elle s'intègre à l'univers [1].

1. Abhinavagupta les énumère, cf. T.A. V. 71, p. 377 glose de Jayaratha et P.H. *sūtra* 18. Cf. V.B. p. 37.

1.
Vikalpakṣaya, destruction de la pensée dualisante

Condition essentielle, la seule vraiment requise et à laquelle les autres sont subordonnées, la destruction du *vikalpa* est la voie de l'anéantissement de toute la dualité mentale, de ses alternatives et de ses dilemmes. Voie simple [2], elle dispense de disciplines limitées comme l'exercice intériorisé du souffle et les attitudes variées (*mudrā*).

Abhinavagupta écrit à ce sujet dans sa glose à la Pratyabhijñākārikā d'Utpaladeva (IV. 1. 11) :

> « Un *yogin* dont la conscience ordinaire est bien recueillie dans le cœur et qui n'a nul autre souci, grâce à une prise de conscience exempte de dualité (*avikalpa*) se voue entièrement à la contemplation de sa propre conscience en tant que Sujet conscient libéré du corps et des autres limites. C'est ainsi que, toujours vigilant, en s'absorbant dans le Quatrième état et en ce qui est par-delà, il met fin à la pensée dualisante et acquiert peu à peu la souveraineté. »

Dès que la pensée se calme et que l'effervescence disparaît, tout s'apaise et il atteint l'état suprême.

2.
Moyens associés au souffle (*prāṇa*)

La suspension du souffle peut être due à certains exercices de coupure, d'allongement de la respiration, décrits dans

2. La voie la plus élevée dite divine, *śāmbhavopāya*.

nombre d'Agama qui insistent, les uns sur le brassage des souffles, les autres sur l'union du souffle et de l'énonciation de sons (*uccāra*) ou, comme nous le verrons, sur diverses concentrations.

Toutes ces pratiques n'ont de sens que si l'on examine la nature même du souffle et la place éminente que l'Inde lui accorde.

Le terme *prāṇa* ou *prāṇaśakti* ne peut être traduit par l'un des termes suivants : conscience, Vie, énergie, souffle, inspiration et expiration qui relèvent de concepts très distincts, tandis que *prāṇa* apparaît comme leur dénominateur commun qui s'étend de l'énergie consciente universelle à la vie même du corps. Il change ainsi de nature selon le niveau envisagé. Dès qu'il se fixe dans le double mouvement d'inspiration et d'expiration, il devient inconscient ainsi que les organes intellectuels et sensoriels qui en dépendent. Toute liberté à leur égard est alors aliénée. Pourtant même inconsciente, l'énergie du souffle baigne dans la Conscience : on peut donc la purifier, la libérer de ses automatismes, la rendre subtile, légère, afin que l'inconscience liée à la dualité s'estompe, et que le souffle de vie recouvre à nouveau sa nature de pure conscience.

Puisque le *prāṇa* participe de la vie du corps en général (*jīva*), de la respiration, de la pensée, des organes sensoriels, il suffit de le maîtriser pour maîtriser cet ensemble.

Les diverses pratiques à cet effet varient selon une plus ou moins grande subtilité. Mis en branle grâce à elles, les souffles ne se conforment plus à leur cours habituel suivant lequel le souffle expiré (*prāṇa*) part du cœur [3] et s'achève à douze largeurs de doigt du nez tandis que le souffle inspiré (*apāna*) va de l'extérieur jusqu'au cœur. Qu'un *yogin* prenne conscience de ces deux points de repos et qu'il suspende sa respiration en maintenant les deux souffles à leur point d'origine — le vide où ils se reposent — alors ces souffles en s'intériorisant se chargent

3. En fait il part du bulbe mais on n'en a pas conscience.

d'énergie et s'élancent dans la voie médiane [4]. A ce moment, les souffles inspiré et expiré qui, à l'ordinaire, sont en déséquilibre constant [5], une fois stabilisés en un seul point puis pacifiés, se neutralisent, s'équilibrent et fusionnent à la jonction, c'est-à-dire dans la voie du milieu où ils vont disparaître pour faire place au seul souffle dit « égal » (*samāna*). En lui s'accumule l'énergie vitale qui remplit les dix principales *nāḍī*. L'énergie devenue souffle vertical (*udāna* [6]) s'élève sans dévier sous forme de *kuṇḍalinī*. Quand le souffle monte spontanément du cœur jusqu'au centre supérieur, il se transforme en souffle omnipénétrant (*vyāna*).

Tel est le schéma qu'il faut conserver en mémoire si l'on veut comprendre les pages qui suivent.

Plénitude et vacuité se confondent dans une même expérience car si le *yogin* réside dans la plénitude indifférenciée, à la jonction des deux pôles que sont les souffles inspiré et expiré, dans l'état nu de l'énergie, c'est que la rétention spontanée du souffle va de pair avec l'expérience du vide. En conséquence le Vijñānabhairava recommande au verset 25 de s'exercer sans interruption sur le couple des espaces vides interne et externe des souffles, ce qui permet de découvrir le vide de la voie médiane [7] par lequel l'énergie divinisée s'unit à

4. « Qu'on exerce une poussée ascensionnelle (*uccāra*) sur la suprême (énergie) formée de deux points : souffle expiré en haut et souffle inspiré en bas, la situation de plénitude provient de ce qu'ils sont maintenus à leur double lieu d'origine. » (V.B. 24.)

5. Le souffle de l'homme ordinaire réside uniquement en *iḍā* et *piṅgalā*, et pénètre difficilement en *suṣumnā*.

6. Nous verrons p. 165, n. 5 que la Chāndogya-Upaniṣad établit les correspondances *udāna* et zénith. Au III, 10, 2-4, la forme vibrante (*kṣobha*) du soleil est associée au zénith et à la science suprême, le *brahman*. Et au 11, 1 et 3 : « Mais après s'être levé au zénith (le soleil) ne se lèvera ni ne se couchera plus. Il se tiendra seul au centre (*madhya*) [...] Il ne se lève ni ne se couche, une fois pour toutes il est dans le ciel pour celui qui connaît la doctrine du *brahman*. » Traduction Emile Senart, Paris 1930.

7. Dans le chapitre intitulé « du milieu » (Granthāvalī, 31), Kabîr montre l'importance du vide médian parce que dépourvu de tout support :

« Kabîr, celui qui se tient au centre (*madhya*) traverse en un instant

Śiva dans le centre supérieur où se révèle la merveilleuse essence.

Le verset suivant déclare :

> « Si l'énergie en forme de souffle ne peut ni entrer ni sortir, lorsqu'elle s'épanouit au centre en tant que libre de dualité, par son entremise (on recouvre) l'Essence absolue. »

En effet dès que le feu de l'*udāna*, intériorisé et sublimé, fait fondre la dualité des *vikalpa*, il revêt l'aspect de *vyāna*, la Vie cosmique, qui fait accéder à la Réalité absolue.

Mentionnons encore en passant d'autres arrêts du souffle dus à l'énonciation de certains phonèmes. Soit qu'on se concentre uniquement sur l'instant initial — émission très brève de la voyelle *A* sans résonance nasale ni échappement du souffle — soit qu'on s'exerce sur l'instant final, le *visarga*, — légère aspiration s'achevant dans le vide —, ou encore qu'on énonce une consonne sans voyelle, dans ces cas si divers, une rétention brusque du souffle peut entraîner l'arrêt de la pensée discursive. Dès que la dualité prend fin, ne subsiste que la plénitude du Son absolu, torrent de connaissance et paix infinie.

Kṣemarāja dit à ce sujet dans son Pratyabhijñāhṛdaya, *sūtra* 18 :

> « Chez un être dont l'esprit est stable et dont les deux courants (*nāḍī*) s'étendant des deux côtés sont interrompus grâce à l'énonciation d'un phonème sans voyelle, *K*..., dans

l'océan (de l'existence) en lequel se noient les mondains attachés aux deux extrêmes. (1)

Kabīr, renonce à la dualité et attache-toi à l'unité, l'une est source de douleur, l'autre de réconfort. Deux c'est le tourment ! (2)

L'oiseau (de feu) fait son nid dans l'espace infini ; toujours il réside dans l'entre-deux : éloigné de la terre et du ciel. Sa confiance n'a point d'appui. (3) » De là son envol sans obstacle dans le vide illimité. Trad. C. Vaudeville.

la caverne où fleurit le lotus du cœur, les ténèbres aveuglantes se dispersent et jaillit la pousse de la Science immaculée ; c'est elle qui, même chez un être asservi, peut engendrer la souveraineté. »

Manthana ou le barattement des souffles

Ce même texte décrit une désintégration de l'inspiration et de l'expiration dans le feu *udāna*.

Le *yogin* commence par remplir son corps de souffles qu'il brasse puis retient ; tirant le *prāṇa* qui tend naturellement vers le haut hors des conduits où il se meut à l'ordinaire, il le fait ensuite pénétrer dans le canal médian et provoque l'ascension de l'*apāna* dont le cours est naturellement descendant. Enfin *prāṇa* et *apāna* s'élèvent à travers le conduit central. (*Sūtra* 18.)

Abhinavagupta compare le barattement des souffles à celui du feu sacrificiel qu'on allume à l'aide de deux *araṇī* : un morceau de bois qui tourne à l'intérieur d'un autre, creux :

Que le *yogin* bien recueilli médite dans son cœur sur l'interaction de *soma*, de *sūrya* et d'*agni*. Par la friction des deux planchettes de cette méditation flamboie le feu du grand Bhairava sous forme de souffle vertical (*udāna*) qui jaillit dans la fosse sacrificielle du cœur. Avec ce feu bien enflammé, identique au Sujet suprême, il doit méditer sur sujet

connaissant, connaissance et connu, c'est-à-dire sur toute la triplicité. (T.A. V. 22-23.)

Au moment où les souffles inspiré et expiré pénètrent dans la voie médiane, le *yogin* doit concentrer toutes ses forces sur le feu de la conscience qui est le sujet plein d'énergie. Il intériorise et fait fusionner ensuite la triade des souffles et celle des énergies, qu'elles soient suprêmes, non suprêmes ou intermédiaires.

Les deux planchettes sacrificielles correspondent aux deux points du *visarga* qui sont l'énergie de félicité (*ānanda-śakti*) et l'énergie activement déployée en ce monde (*kriyāśakti*) sous sa forme suprême de vibration (*sphurattā*).

Dans son commentaire aux Śivasūtra (II. 3), Kṣemarāja mentionne certaines pratiques en vue d'exciter la *kuṇḍalinī* à l'aide de l'air et du feu, et grâce à des attitudes appropriées. Il cite ensuite un passage imagé du Sadbhāvatantra qui décrit l'éveil de la *kuṇḍalinī* quand elle est barattée par le *bindu*, point concentré d'efficience virile, symbole de Śiva :

L'énergie subtile et suprême est endormie, lovée à la manière d'un serpent ; elle renferme en son sein le *bindu* ainsi que l'univers entier, soleil, lune, astres et mondes. Mais elle est inconsciente, comme stupéfiée par un poison.

Elle s'éveille grâce à une profonde résonance pleine de connaissance quand elle est barattée par le *bindu*, Śiva, qui réside en elle. Ce barattement, effectué à l'intérieur du corps de l'énergie, doit être fait d'un mouvement circulaire et continu jusqu'à ce qu'apparaissent des étincelles (*bindu*) extrêmement brillantes au moment où se lève cette énergie subtile, la *kuṇḍalinī*.

Le *bindu* du cœur est Śiva, la vitalité, l'efficience en général, et celle du *mantra* en particulier. La *kuṇḍalinī* est *śakti*. De leur friction unitive surgissent les divers aspects de l'énergie sonore.

Pour faire revenir à elle l'énergie et la rendre consciente, il faut, dit le texte, « la baratter dans un élan tournoyant » *bhramavega*, *vega* [8] désignant un mouvement rapide et vibrant et *bhrama*, un tourbillon ; autrement dit la force de l'aveuglement est ici nécessaire pour provoquer la disparition de la pensée dualisante et, ce faisant, recouvrer le *spanda* originel libéré des *vikalpa*.

Une telle vibration doit son efficience à son extrême vivacité ; elle englobe en outre la totalité d'une énergie indicible et indifférenciée qui transcende toute distinction.

Le barattement s'effectue donc sous la poussée d'un désir intense mais aveugle, c'est-à-dire sans représentation ni sentiment, sans souci du résultat, le moindre doute devenant un obstacle à l'éveil de la lovée.

De ce barattement jaillissent, nous dit-on, des étincelles que perçoit le *yogin* au moment où la *kuṇḍalinī* se dresse en émettant une pulsation sonore de pure connaissance, toute distinction entre son et signifiant ayant disparu. Le *yogin* sent la vie affluer en lui grâce au *bindu*, efficience virile qui, présente à l'intérieur de l'énergie lovée, l'agite au point qu'elle se dresse toute raide et commence son ascension.

Abhinavagupta associe la montée de la *kuṇḍalinī* à une pratique de l'allongement de la respiration (T.A. VII. 3-22) qui relève de l'initiation extérieure, et pourtant la supériorité du Trika par rapport aux pratiques analogues du Haṭhayoga apparaîtra clairement. Alors que ce dernier recommande de se concentrer sur les roues, le Trika préconise la seule concentration sur le souffle, étant donné que la stimulation des roues suit automatiquement le mouvement des souffles purifiés. Tout comme un paysan qui arrose son champ à l'aide d'une noria se

8. *Vij-* qu'on trouve déjà dans le Ṛg Veda (X. 18) est un tremblement lié à un mouvement violent, celui du vent entre autres.

soucie uniquement des bœufs qui font tourner la roue sans se préoccuper du remplissage ou du vidage des godets, ainsi il suffit de se concentrer sur le souffle pour que spontanément se succèdent les expériences relatives aux centres à mesure que l'énergie consciente les parcourt. A cette fin le *yogin* réduit peu à peu le nombre de ses respirations en allongeant leur durée et quand son souffle devient très subtil il éprouve des sensations variées dans tous ses centres.

Bien qu'elle ait vécu à une époque plus tardive que celle d'Abhinavagupta ou celle de Jayaratha, la poétesse cachemirienne Lallā célèbre de façon imagée certaines pratiques touchant à la maîtrise du souffle et à la *kuṇḍalinī* :

> J'ai retenu d'une bride ferme dit-elle, le coursier de mes pensées. Par une pratique intense j'ai rassemblé les souffles de mes dix courants (*nāḍī*). Ainsi donc la seizième portion de la lune a fondu et s'est déversée sur moi.
>
> Et un vide s'est absorbé dans le Vide. (69.)

La lune du *brahmarandhra* distille le frais nectar quand la *kuṇḍalinī*, parvenue au sommet de son ascension, a atteint le vide, l'absence de tout *vikalpa*.

Le verset 37 précise que celui qui contrôle avec succès l'inspiration n'a plus ni faim ni soif. Fortuné, en ce monde, il ne renaîtra plus.

Des stances obscures (56-57) font allusion à la chaleur qu'éprouve un *yogin* :

> Deux souffles s'élèvent du bulbe. Pourquoi *HAH* est-il froid et *HĀH* est-il chaud ? se demande Lallā qui répond : la région du nombril

> est très chaude, de là procède le souffle vital qui monte à la gorge et sort de la bouche en tant que *HĀH*. Quand il rencontre la rivière fluant du *brahmarandhra*, il sort en tant que *HAH*. Ainsi donc *HAH* est froid et *HĀH* est chaud.

Bien que les deux souffles viennent du bulbe inférieur d'où partent divers courants le souffle exhalé est chaud tandis que le souffle inspiré (*apāna*) est froid. Que ces deux souffles se rencontrent soudain, et le chaud se trouve rafraîchi, la lune du *brahmarandhra* étant source de fraîcheur.

A deux reprises Lallā évoque le soufflet qu'actionne et maîtrise le forgeron. Comme lui le *yogin* doit remplir d'air le soufflet de ses poumons en contrôlant son *prāṇa* :

> Alors, dit-elle, ton fer se transformera en or. C'est maintenant l'aurore, va à la recherche de l'Ami, le Soi, suprême forgeron (100).

Au verset 4 le soufflet sert à allumer la lampe de l'adoration et de la connaissance dont la faible lumière purement intérieure emplit son être entier :

> Dans le soufflet de mon corps j'ai soufflé à l'intérieur et à l'extérieur et j'ai arrêté mon souffle dans le conduit [9] de ma gorge ; alors la lampe s'étant enflammée, ma véritable nature me fut révélée. Puis j'ai vanné en éparpillant au loin mon intime lumière de sorte que jusque dans les ténèbres je pus me saisir de la Réalité et l'empoigner puissamment.

9. Comparable au tuyau du soufflet.

Dans d'autres stances elle assimile le jour au souffle expiré, et la nuit au souffle inspiré :

> Le jour s'éteindra et viendra la nuit. La surface de la terre s'épanouira jusqu'au ciel, Au jour de la nouvelle lune, la lune avalera *Rāhu*. L'illumination du Soi dans le cœur, telle est l'adoration de Śiva. (22.)

Rāhu, le démon de l'éclipse qui avale le soleil et la lune, est le sujet limité tandis que la lune resplendissante est le suprême Sujet qui, se tenant à la jonction du jour et de la nuit, ne fait qu'une bouchée de *Rāhu*. Ce démon de l'ignorance qui avalait le nectar de la lune est « éclipsé » à son tour par le suprême Sujet qu'illumine la lune du *brahmarandhra*. Alors toutes les distinctions et limites illusoires ayant disparu, ciel et terre se confondent.

Lallā proclame dans une autre stance :

> Le coursier de mes pensées erre, hâtif, dans le ciel. En un clin d'œil il parcourt cent mille lieues. Celui qui sait déchire ses deux ailes — inspiration et expiration — en retenant fermement le coursier avec la bride de la réalisation du Soi. (25.)

Une autre version de cette stance précise :

> Le sage sait comment stabiliser les deux roues (du char) de ce souffle en saisissant le cheval par la bride de la réalisation du Soi.

La syllabe *OṂ* et la synchronisation du souffle

Lallā préconise une concentration à l'aide de *OṂ* sur le

centre du nombril, associée à la montée de la *kuṇḍalinī*. Lors de la suspension spontanée du souffle que désigne le terme *sahajakumbhaka*, la pensée s'absorbe en Śiva.

> De son nombril s'élève fermement la syllabe *OṂ* et elle seule. A celui dont l'exercice de tenue du souffle forme un pont [10] jusqu'au *brahmarandhra* et qui porte dans son cœur la seule et unique formule, de quelle aide serait un millier de *mantra* ?

OṂ possède en effet, toutes les vertus contenues dans l'ensemble des *mantra*. Elle dit encore :

> A l'aide du *praṇava* (*OṂ*), Lallā s'est absorbée en s'unissant à la Lumière. Ainsi a-t-elle chassé la peur de la mort. (76.)

Elle chante aussi la toute-puissance de *OṂ* à l'égard des souffles [11] :

10. Sur ce pont cf. ici p. 46 *bhrūkṣepa*.

11. La plus récente parmi les anciennes Upaniṣad, la Maitry, définit le suprême *yoga* comme l'union de toute chose au souffle et à la syllabe *OṂ* (VI 25). L'allusion à la *kuṇḍalinī* se précise au 21 : « Le conduit ascendant appelé *suṣumnā* par lequel circule le souffle, traverse l'intérieur de la voûte du palais (*tālu*) ; quand il s'allie au souffle, à la syllable *OṂ* et à la pensée, c'est grâce à lui que le son s'élance vers le haut.

« Si, retournant l'extrémité de la langue vers le palais et unifiant les organes sensoriels, la majesté contemple la Majesté, il n'y a plus de moi. En l'absence du moi, l'Absolu se révèle. »

La portion finale de l'Upaniṣad condense l'essentiel de son message ésotérique en insistant sur « l'espace à l'intérieur du cœur, le trésor, la félicité et la joie suprême, qui est notre Soi et notre *yoga*, et encore la splendeur du feu, et du soleil. » 27. Selon la traduction d'Anne-Marie Esnoul : « En vérité, la forme essentielle de l'éther (*kha*) dans l'espace du cœur, c'est cela qui est la splendeur suprême ; celle-ci s'exprime de trois manières : dans le feu, dans le soleil et dans le souffle. La syllabe *OṂ* est la forme essentielle de l'éther à l'intérieur de l'espace du cœur. C'est par elle seule que cette (Splendeur) sort de l'abîme, apparaît, s'élève et respire. En

Je ferme les portes et les fenêtres de mon corps et maîtrisant ma respiration, je m'empare du voleur de mes souffles.

Je l'attache solidement dans le secret de mon cœur et je l'écorche avec le fouet de *OṂ*. (101.)

Par l'absorption de mes pensées j'ai amené la syllabe mystique *OṂ* sous mon contrôle. De mon corps j'ai fait un charbon ardent. J'ai traversé les six chemins et atteint le septième. Et moi, Lallā, suis parvenue au séjour de l'illumination. (82.)

Lallā identifie *OṂ* au son impérissable et spontané (*anāhata*) qui réside dans son cœur.

Le son, dit-elle, que rien jamais n'obstrue repose sur le vide et a l'éther (*kha*) pour essence. Sans nom ni couleur ni lignée, il devient *nāda* et *bindu*. Celui qui prend conscience du Je absolu, le voilà le Dieu qui seul montera le divin coursier. (15.)

Il s'éveille en effet quand, bien centré sur le Je — *mantra* du silence — il perçoit le *bindu*, Śiva uni à *nāda*, l'énergie consciente-en-acte qu'il gouverne à son gré.

vérité c'est là le perpétuel support à la méditation du *brahman*. Cette (Splendeur) à l'intérieur du souffle (abdominal) a sa place dans la chaleur émettrice de lumière ; elle est dans le souffle comme la montée de la fumée dans l'éther ; après être montée par les branches, elle se coule de tronc en tronc ; elle est comme du sel qu'on jette dans l'eau, comme la chaleur dans le beurre fondu ou comme le déploiement de la pensée de quelqu'un qui médite. Et, à ce propos l'on déclare : « Maintenant, pourquoi est-elle dite (comme) la lueur de l'éclair ? Parce que, juste au moment où elle surgit, elle illumine tout le corps. C'est pourquoi à l'aide de la syllabe *OṂ*, ce pouvoir rayonnant est révéré. » *VII* 11, p. 56 Adrien-Maisonneuve. Paris, 1952.

Lallā déclare encore à la stance 35 :

> A qui donc adresserait-il son adoration celui qui se perçoit lui-même comme Dieu, lui dont le discours mental a spontanément disparu ? Ayant reconnu le *brahmarandhra* comme le sanctuaire de Dieu, il entend le son impérissable porteur de souffle qui vá du cœur, dont il surgit, jusqu'au nez.

Les allusions de Lallā au son primordial et à la syllabe *OṂ* ne se comprennent qu'à la lumière d'anciens Tantra comme le Svacchanda. Nous examinerons plus loin [12] et en détail les étapes de la purification des énergies au cours desquelles s'intériorisent et s'apaisent spontanément les souffles, les sons et les vibrations. Voici un résumé des douze mouvements de la *kuṇḍalinī* corrélatifs aux douze phonèmes s'étendant de *A* au *visarga Ḥ*, ils accompagnent la montée du souffle vital lors de l'émission de *OṂ*, célébrée sous le nom de *haṃsoccāra*, poussée intérieure du souffle qui anime le corps.

Les trois premières étapes concernent la récitation des trois phonèmes *A*, *U*, *M* à mesure que la *kuṇḍalinī* s'élève dans la voie médiane. *A* est le phonème situé dans le cœur, *U* est situé dans la gorge et *M* à la voûte du palais. Le *bindu*, point lumineux entre les sourcils, parvenu au milieu du front, fait place à la demi-lune (*ardhacandra*) ; vient ensuite l'énergie dite l'obstruante (*nirodhikā*) puis la résonance intérieure inarticulée (*nāda*) qui s'étend du milieu du front jusqu'au sommet de la tête. Le *nāda* prenant fin, se révèle une résonance plus subtile encore (*nādānta*) qui réside dans le *brahmarandhra*. Au-delà une pure énergie (*śakti*) ne fait plus partie du processus corporel. L'énergie omnipénétrante (*vyāpinī*) lui succède. A ce moment toute limite corporelle ayant disparu, la *kuṇḍalinī* remplit l'univers.

12. Cf. V.B. *śl* 114, p. 145, Int. p. 40 et ici pp. 77 sqq, 235.

Avec l'énergie impassible et égale (*samanā*), les phases précédentes fusionnent et les ultimes limites spatiales et temporelles tombent. Le *yogin* jouit en conséquence de pouvoirs surnaturels. L'ascension de la *kuṇḍalinī* s'achève dès que l'énergie, libre de conditions mentales (*unmanā*), transcende les onze mouvements précédents et ne fait qu'un avec l'énergie parfaitement autonome (*svātantryaśakti*).

3.
Contemplation des extrémités [13] (*koṭinibhālana*)

L'extrémité initiale est le cœur, l'extrémité finale, le *dvādaśānta*. Par la contemplation on arrête la conscience individuelle au moment où, à l'une et à l'autre extrémité, le souffle prend naissance et prend fin.

Kṣemarāja, pour donner un exemple d'exercice sur l'extrémité initiale, le cœur, dont surgit le souffle, cite le Vijñānabhairava :

> Si les sens sont anéantis dans l'éther du cœur et l'esprit indifférent à tout, on accède au milieu de la coupe bien close des deux lotus et on obtient le suprême bonheur. (49.)

Ce verset compare le cœur au calice de deux lotus aux pétales entrelacés que sont la connaissance et le connu. Dans cet espace intime du cœur, toujours pur et apaisé, repose seul le sujet connaissant dégagé de la connaissance et de l'objet connu.

L'extrémité finale est le *dvādaśānta* ou *brahmarandhra* sur lequel l'auteur du Vijñānabhairava recommande de fixer sa pensée encore et encore de toutes les manières possibles et où que l'on soit, pour que l'agitation s'apaisant peu à peu, on atteigne en quelques jours l'Indescriptible (51).

13. Cf. T.A. V. *śl* 71 p. 378 du comm. sur les trois extrémités où souffle et pensée trouvent leur repos.

Ces deux points extrêmes désignent également l'extrémité de tous les conduits du corps qui, eux aussi, doivent être vivifiés par l'énergie et dilatés de diverses façons.

En fait, le début ou la fin de tout état de conscience est dépourvu de dualité puisqu'il repose dans la prise de conscience indifférenciée du Je. En revanche, l'état intermédiaire constitue la sphère de l'illusion (*māyā*) en laquelle le Je n'est pas appréhendé en sa plénitude parce qu'il est caché par l'objectivité [14].

4 — 5
Rétraction et épanouissement de l'énergie

Désignée par le terme *śaktisaṃkocavikāsa*, cette pratique subtile succède immédiatement à la suspension des souffles et sert à épanouir la voie médiane pour faire pénétrer la *kuṇḍalinī* dans le cœur.

Elle consiste en un double mouvement de contraction (*saṃkoca*) et d'épanouissement (*vikāsa*) de l'énergie qui n'est autre qu'un aspect du *spanda*, forme que revêt l'imperceptible vibration en devenant un mouvement manifeste.

La rétraction de l'énergie dans le Soi est une intériorisation due à un reploiement soudain de l'énergie qui, dans la vie ordinaire, s'échappe vers l'extérieur à travers les organes sensoriels.

Ce retour des énergies qui de toutes parts se rassemblent au centre est comparé par Kṣemarāja à une tortue effrayée qui contracte ses membres et les rentre à l'intérieur de sa carapace. Il cite un verset :

> Extrait de l'extérieur, on s'implante dans le (Soi) éternellement présent [15].

Il existe deux sortes de rétractions : la première implique un certain effort pour drainer toutes les énergies apaisées —

14. Cf. M.M. p. 27.
15. P.H. *Sūtra* 18, comm.

souffle, parole, pensée — et les faire converger en un seul point, le cœur, sans que les organes cessent d'opérer. La seconde peut se produire spontanément au cours de la vie journalière, soit que disparaisse soudain la pensée dualisante, soit que le souffle s'arrête sous l'effet d'une émotion violente comme la stupeur, la surprise, la fureur, l'amour intense, la terreur... Son énergie intensifiée, le *yogin* s'immobilise, sa conscience toute ramassée en un instant décisif, il perd le sentiment habituel de son moi limité et du monde environnant.

C'est ce que proclame le Vijñānabhairava :

> Si l'on réussit à immobiliser l'intellect alors qu'on est sous l'emprise du désir, de la colère, de l'avidité, de l'égarement, de l'orgueil, de l'envie, la Réalité de ces (états) subsiste (seule). (101.)

Une telle rétraction de l'énergie est appelée « feu » car elle consume la dualité. Elle relève de la *kuṇḍalinī* inférieure (*adhaḥkuṇḍalinī*) : le souffle descend de la luette, commence à pénétrer graduellement dans la voie médiane et le *yogin* entre alors en *samādhi*-yeux-fermés.

L'épanouissement de l'énergie cachée à l'intérieur relève de *ūrdhvakuṇḍalinī*, il est dû au déploiement soudain de tous les organes des sens lorsque le *yogin* projette simultanément l'ensemble de ses énergies sensorielles sur leurs objets respectifs, odeurs, visions, sons... Il se tient immobile au Centre tel le fondement du monde, sans jamais perdre contact avec la Réalité intérieure. Jouissant du *samādhi*-yeux-ouverts, il redéploie le cosmos qui se révèle en sa véritable essence. Emerveillé, le *yogin* reconnaît le Soi en sa nature universelle et s'identifie à Śiva.

Le Vijñānabhairava montre comment il s'intègre au Tout : bien convaincu de posséder les attributs du souverain

Śiva, omniscience, omniprésence et omnipotence, il chante :

> Comme les vagues surgissent de l'eau, les flammes du feu, les rayons du soleil, ainsi les ondes de l'univers se sont différenciées à partir de moi, le Bhairava. (110.)

La gloire de la manifestation lui revient quand il reconnaît l'identité du Soi, de l'univers et de Śiva. Un tel épanouissement de l'énergie est appelé *viṣa* en ce sens que l'énergie ascendante, parvenue au *brahmarandhra*, n'est plus qu'omnipénétration [16], l'univers entier étant imprégné d'énergie divine.

« *Viṣa*, écrit Abhinavagupta, est une énergie omnipénétrante qui obscurcit l'éclat de ce qui n'est pas omnipénétrant » (à savoir *aṇu*, le sujet que limitent corps et pensée). Et d'après la glose « *viṣa* se manifeste en sa réalité quand se révèle la plénitude au moment où disparaît la division en sujet et en objet. Alors, de la friction unifiante, surgit la Réalité ambrosiaque, point même où l'épanouissement se produit ». (T.A. III, 171.)

On s'adonne à la rétraction et à l'épanouissement de l'énergie à l'aide d'une pratique effectuée à deux niveaux différents : une première fois l'expansion et le repos concernent la *kuṇḍalinī* inférieure, lovée au centre radical, ces deux mouvements intensifiant l'énergie afin que sa pénétration soit ressentie à la racine, au sommet et au milieu de l'*adhaḥkuṇḍalinī*. Un grand effort est nécessaire pour vivifier l'énergie du souffle et mener à bien la pénétration. Une seconde fois, c'est en vue de contracter et d'épanouir l'énergie supérieure et ascendante, l'*ūrdhvakuṇḍalinī*, qu'on se livre alternativement à l'expansion et au repos [17] de l'énergie qui se dresse et s'élève progressivement dès que l'énergie subtile a provoqué la rupture

16. A la manière du poison qui s'insinue partout dans le corps. Cf. ici p. 29.
17. *Prasara*, extension, libre cours d'une part et *viśrānti*, apaisement, repos d'autre part. Cf. P.H. *Sūtra* 18, comm.

du centre intersourcilier. Une telle énergie se présente comme un flux de souffle qui fait vibrer les narines [18].

Le texte du Pratyabhijñāhṛdaya (s. 18) dont je m'inspire est volontairement obscur. L'expression *nāsāpuṭaspandana* désigne textuellement le frémissement des narines, frémissement lié à un flot de vie (*prāṇasaṃcāra*) qui diffère de *prāṇaśakti* car, à l'étape de la *kuṇḍalinī* dressée, l'énergie bien éveillée éclôt [19] et se déploie à la manière d'un bouton de fleur.

Il y a encore d'autres méthodes pour intensifier l'énergie et éveiller les roues. Ayant toutes pour origine la vibration, elles tendent à faire vibrer les énergies subtiles à l'œuvre dans le corps d'un *yogin*. Nous ne traiterons pas des huit membres bien connus du yoga [20] mais avec Kṣemarāja nous mentionnerons des réalisations d'ordre mystique, « les *bhāvanā* en vue d'épanouir la voie médiane et de procurer la félicité de la Conscience. Elles concernent uniquement ceux qui ne peuvent pénétrer dans l'essence divine faite de grâce » et qui doivent en conséquence s'adonner à l'absorption, *samādhi*, désigné encore par les termes *samāveśa*, pénétration ou fusion, *samāpatti*, mise à l'unisson de la Conscience universelle [21].

A ce propos Abhinavagupta expose la pratique très importante dite « du bâton ».

18. Les narines vibrent au moment où le centre *bhrū* se brise. Une vibration comparable peut être ressentie dans les jambes mais elle est due à *prabhūśakti* dont la puissance est moindre que celle de *prāṇakuṇḍalinī*.

19. *Unmiṣa*.

20. Pour une comparaison entre les définitions qu'en donnent les Yogasūtra et celles autrement profondes du Netratantra, cf. *Les Voies de la Mystique ou l'Accès au Sans-Accès*. Hermès, nouvelle série, N° 1, Ed. des Deux Océans, Paris, 1981, p. 158 sq.

21. P.H. *sūtra* 18, comm.

Chapitre IV

Le *parabīja SAUḤ* et la pratique du bâton (*prāṇadaṇḍaprayoga*)

SAUḤ est le *mantra* du cœur, le Je suprême, *mantra* qu'il ne faut pas considérer comme une formule à réciter mais comme une énergie à mettre en œuvre pour obtenir la compréhension efficiente (*mantravīrya*) grâce à laquelle on remonte à la source, le Cœur universel et sa pulsation. On y perçoit l'univers indifférencié et apaisé en sa réalité de cœur vibrant. 1. *S* pour *sat*, qui symbolise l'existence véritable ou l'objectivité (*prameya*), est identique à l'être pur [1]. 2. Avec *AU*, l'univers apaisé (*śānta*) s'élève à l'étape de trident des énergies, au stade de la connaissance (*pramāṇa*). Il s'éveille, d'où l'émergence (*udita*) qui succède à la paix. 3. A partir de cette pure et intense énergie, l'univers est émis (*sṛjate*) à l'intérieur, dans la conscience de *Bhairava*, suprême Sujet connaissant (*pramātṛ*), puis, de là, à l'extérieur ; il se dédouble en deux points superposés, l'interne et l'externe, le *visarga* comportant quiescence et émergence (*śāntodita*) dès que le *mantra* est réalisé (*S* + *AU* + *Ḥ*).

Tel est le suprême germe émetteur (*parabīja*), symbole du cœur de Bhairava, union de paix et d'émergence qui s'épanouit

1. Il ne s'agit donc pas du monde empirique.

en forme d'univers et permet d'atteindre la fusion totale (*mahāvyāpti*) quand, lors de la vibration originelle, l'énergie identifiée à la conscience intériorisée de *Bhairava* est uniquement jouissance du nectar de la suprême félicité. Cette félicité inébranlable que ne limite ni le temps ni l'espace ne fait qu'un avec l'émission perpétuellement présente [2].

Abhinavagupta expose au chapitre v du Tantrāloka [3] de quelle manière s'opère la grande fusion des trois processus que sont les souffles, les phonèmes — avec le *mantra SAUḤ* — et l'ascension de la *kuṇḍalinī* grâce à la pratique dite du bâton.

Voici d'abord la traduction littérale du texte que je chercherai à éclaircir en suivant le commentaire de Jayaratha.

> Quand, à l'aide de la pratique du bâton, les souffles inspiré et expiré se font équilibre, que l'être avisé prenne refuge au domaine du nectar (*S* ou *amṛta*) [4] en *lambikā* (luette) qui repose sur un lotus (situé) au carrefour de quatre chemins. Parvenu à l'étape du trident, à la convergence des trois conduits, qu'il pénètre dans l'état d'égalité en *AU*, point de fusion des énergies de volonté, de connaissance et d'activité.
>
> Là, à l'étape d'*ūrdhvakuṇḍalinī* (énergie dressée), se trouve le *visarga Ḥ*, émission faite de deux points qu'embellit la vibration intériorisée [5]. Que l'être avisé prenne son repos en ce (*visarga*) semblable au ventre du poisson...

2. Cf. P.T. v. p. 35.

3. *Śl* 54-58. L'*uccāra* du Soi conscient est une intense prise de conscience du *mantra*, associée au mouvement ascensionnel de la *kuṇḍalinī* à travers le canal médian.

4. En lequel le Tout resplendit.

5. Le même terme *udara* « l'intime » (de la vibration) est utilisé plus loin pour désigner le « ventre » du poisson.

Tout comme une ânesse ou une jument se réjouit en son cœur quand elle pénètre dans le sanctuaire du plaisir — sa demeure intime — fait d'expansion et de contraction [6], que le (*yogin*) atteigne le couple formé par Bhairava et Bhairavī adonné à l'épanouissement et à la rétraction, (couple) débordant de l'ensemble des choses qui sans répit en émergent et s'y résorbent.

Dans ce Cœur suprême (le *bīja SAUḤ*), où s'identifient le grand support radical *S*, le trident *AU* et l'émission *Ḥ*, qu'il accède au repos grâce à la plénitude universelle (54-61).

C'est là que le suprême Sujet trouve la quiétude tout en se remplissant de toutes les choses de l'univers, qu'il les résorbe en lui-même ou qu'il les manifeste comme différenciées.

Si, chez un grand *yogin*, vigilance et pure conscience sont seules requises pour que la *kuṇḍalinī* se dresse spontanément, la pratique qui utilise le « bâton » des souffles convient à l'homme qui chemine dans la voie de l'individu ou de l'activité. On la nomme *prāṇadaṇḍaprayoga*, parce que, en quelques instants, la *kuṇḍalinī* faite de souffle (*prāṇa*) devient aussi rigide qu'un bâton.

D'après un verset que cite Jayaratha :

« Quand vous frappez un serpent à coups de bâton, il se dresse aussi raide qu'un bâton. C'est ainsi que vous devez voir (la *kuṇḍalinī*) lorsque le guru l'éveille. » (V. p. 358).

Pour élever le souffle vital dans la voie divine (*suṣumnā* ou *viṣuvat*) en évitant, au moment de respirer, tout mouvement

6. L'organe d'une jument qui urine (d'après Jayaratha) présente une palpitation ininterrompue.

ondulant, le *yogin* se détourne de ce qui est interne et externe et met fin au parcours oblique (*tiryak*) du souffle ; se gardant d'expirer ou d'inspirer, il fait alterner rapidement rétractions et expansions à l'aide des muscles situés au *mattagandha* (anus).

Le souffle ne pouvant ni entrer ni sortir, accumulé durant quelques instants en *lambikā* ou *tālu* — porte ouverte sur la voie médiane —, et n'ayant alors qu'un seul mouvement, une seule direction, se raidit aussitôt. *Tālu* apparaît comme le siège du nectar qui confère la vie, *amṛta* ou *S* du suprême germe *SAUḤ*. Puis quand la *kuṇḍalinī* parvient à la sphère du trident (*triśūlabhūmi*) point de rencontre de trois *nāḍī*, le *yogin* jouit des énergies de volonté, de connaissance et d'activité se faisant équilibre. C'est *AU* du *mantra*, symbole du trident.

Autrement dit, les trois énergies s'harmonisent dans le *brahmarandhra* en traversant le réceptacle des conduits, ce point de rencontre qu'est le trident, domaine plein de félicité dans lequel le *yogin* jouit de rétraction et d'expansion de l'énergie d'une façon toute spontanée. On appelle cet état « énergie d'activité dans l'égalité » (*kriyāśakti* en *samanā*). Une telle activité indépendante de tout processus temporel apparaît comme l'ébranlement de la prise de conscience de Soi. Car le *yogin* réside à la source des mouvements d'émanation et de résorption de l'univers, état que l'on célèbre sous le nom de *matsyodarīmata* [7] parce qu'il est comparable à l'estomac du poisson qui sans arrêt se contracte et s'épanouit automatiquement.

Ce domaine de la félicité n'est pas sans rapport avec l'expérience sexuelle, car, à l'instar de la *suṣumnā*, les organes présentent une même contraction et expansion menant à une union intime qui, chez un *yogin*, se traduit par la coïncidence parfaite de Śiva et de l'énergie, du sujet et de l'objet, du germe et de la matrice. C'est de cette coïncidence que procèdent Béatitude et Conscience suprêmes.

Avec *AU* le *yogin* prend possession de façon répétée de

7. On reconnaît ici l'attitude dite *kramamudrā* devenue spontanée. Ci-dessus p. 47, n. 14.

kuṇḍalinī illimitée qui s'épanouit toujours davantage lors des étapes des énergies subtiles allant de *bhrūmadhya* à *samanā*. Si avec *nādānta* (fin de la résonance) on pénètre dans le *dvādaśānta* interne, au sommet du crâne, on éprouve l'état *ghūrṇi* [8], sorte de vertige ou de tournoiement, au moment de passer de la conscience de Soi à la Conscience universelle, la pure énergie alors atteinte ne faisant plus partie des centres, car le *yogin* a transcendé le corps.

On distingue ici trois niveaux de l'énergie selon qu'elle est dressée (*ūrdhva*), apaisée (*śānta*) ou parfaitement apaisée (*praśānta*). Cette dernière est l'aspect originel de l'*ūrdhvakuṇḍalinī*, l'univers y étant encore non-évolué et en germe.

L'énergie omnipénétrante (*vyāpinī*) sans voile ni limite se manifeste dans le monde entier et correspond à la seizième *kalā* ainsi qu'au grand vide (*mahāśūnya*). Bien que le *yogin* y perçoive les activités mondaines, il réagit à celles-ci comme un homme qui, occupé à lire ou à parler, écarte machinalement la fourmi qui grimpe sur lui, sans pour autant cesser de lire ou de parler [9].

En possession de cette énergie, le *yogin* jouit de pouvoirs surnaturels, il pénètre dans la Conscience universelle grâce à la *kuṇḍalinī* qui, sa montée achevée, se révèle comme immanente à l'univers. A cette étape ayant pour fruit l'énergie égale (*samanā*) [10], tout est immobile, le temps ne compte plus car une telle énergie est bien au-delà du temps et de l'espace. L'ensemble des catégories de l'univers (des éléments matériels jusqu'aux niveaux les plus élevés) est intégré au Soi, ce que l'on nomme *ātmavyāpti*, en sorte que l'univers entier réside dans le Soi du *yogin* qui, lui-même, repose dans sa propre Essence. C'est à ce point que commence l'égalisation qui prendra fin à l'étape ultime.

8. Cf. ici pp. 94 sqq.
9. T.A. XI, com. au *śl* 30-31.
10. Le *guru* peut alors entrer instantanément dans la conscience du disciple et accomplir en lui ce qu'il désire : ouvrir ses centres ou susciter la montée de la *kuṇḍalinī* comme nous le verrons en traitant de la *vedhadīkṣā*, ici p. 107 sqq.

Visarga, *unmanā* et *kramamudrā*

Inexprimable est la plus haute des énergies, l'*unmanā* qui transcende la pensée et ses normes, Cœur suprême, Cœur de la *yoginī* qui renferme l'univers indifférencié [11]. Dix-septième *kalā*, elle relève du parfait équilibre en lequel Śiva ne crée pas, bien qu'il conserve son pouvoir créateur. Les qualités d'omniscience et d'omnipotence y sont acquises simultanément. On appelle cette phase ultime diffusion divine (*śivavyāpti*) : le Soi se dissout en Śiva et ce dernier demeure seul au terme de cette totale fusion que désigne l'expression *mahāvyāpti*.

Le *visarga* en tant que « flot de félicité » ou émission des deux mouvements inhérents à l'harmonie entre les trois énergies du trident se révèle comme le *visarga* perpétuellement actif du suprême *dvādaśānta* ; il contient les mouvements de rétraction et d'expansion en leur totalité et en leur simultanéité ; sans faire le moindre effort le *yogin* éprouve alors à l'intérieur comme à l'extérieur la rétraction et l'épanouissement de l'énergie, et recouvre ainsi la coïncidence de deux extrêmes ; les énergies s'équilibrent aux trois niveaux : centre inférieur, voûte du palais et centre supérieur [12], là où la *kuṇḍalinī* parachève son ascension.

Abhinavagupta précise à ce sujet que cette émission se trouve embellie dans le royaume de la *kuṇḍalinī* dressée lorsque le réceptacle de la vibration vibre en même temps que l'univers qu'il renferme ; rétraction et extension se succèdent spontanément durant la *kramamudrā*, et intérieur et extérieur vibrent de concert au cours de toutes les activités de sorte que les deux points n'en forment plus qu'un grâce au *bindu* qui les a pressurés et unifiés.

Quand ce mouvement spontané d'alternance est définitivement établi, le *yogin* peut sortir du *samādhi* et y entrer en un instant. Tel est le fruit de *ūrdhvakuṇḍalinī* ou *visarga*-

11. T.A. V. 113 p. 422.
12. C'est-à-dire *mūlādhāra*, *tālu* et *brahmarandhra* où le *yogin* doit déceler à la fois la *samatā* et le *triśūla*.

kuṇḍalinī comme on la nomme dès qu'elle réside dans toutes les activités de ce monde. Le nectar du *visarga* se déverse dans le feu de la conscience et les organes recouvrant leurs pleines satisfactions, la félicité devient cosmique. En effet l'univers est lui aussi rempli du nectar de la Conscience dont le flot s'écoule en lui comme en nous. Ainsi fonctionne le *parabīja Sauḥ* dont l'union des trois phonèmes constitue le Cœur dévoilé. La fusion y est totale, l'univers ayant pénétré dans le Soi et le Soi dans l'univers. C'est en ce Cœur qu'on accède au repos ultime et définitif.

L'univers baignant dans la Conscience indifférenciée, le *yogin* éprouve le Je suprême et découvre le Cœur universel dès que tout est plongé en *ūrdhvakuṇḍalinībhūmi*, rien désormais n'est séparé de la lumière consciente (*prakāśa*).

En termes techniques il existe deux théories relatives à *SAUḤ* quant à l'éveil et à l'épanouissement de la *kuṇḍalinī*.

Première théorie

S, l'énergie vitale descend de *tālu* à *mūlādhāra* en tant que *adhaḥkuṇḍalinī*.

AU, l'énergie en tant qu'*ūrdhvakuṇḍalinī* monte aû *brahmarandhra*.

Ḥ, *visarga*, la *kuṇḍalinī* en tant que *visarga* réside dans toutes les activités de l'univers. C'est le suprême *dvādaśānta*.

Deuxième théorie [13]

S, descente et montée des énergies, *adhaḥkuṇḍalinī* puis *ūrdhvakuṇḍalinī*, cette dernière renfermant les énergies de *nāda* à *samanā* incluses.

AU, *triśūla*, harmonie des trois énergies dans le *brahmarandhra* en *samaṇā*.

13. Cf. ici pp. 52-53 le diagramme.

Le *yogin* réalise le Soi mais non Śiva dans l'univers.

Ḥ, *visarga*, c'est *ūrdhvakuṇḍalinībhūmi*, fruit de la *kramamudrāsamatā*, en *unmanā*, le suprême *dvādaśānta*. A *ātmavyāpti* succède *śivavyāpti*.

Urdhvagaminī, la dressée, est le point de rencontre de la tendance à l'émission créatrice — élan de l'énergie — d'une part, et de la tendance à la résorption propre à Śiva, d'autre part ; le *yogin* qui y participe se livre spontanément au jeu divin d'émettre et de résorber le monde.

Chapitre V

Mouvements de la *kuṇḍalinī* relatifs à la pratique d'un *yogin*

La suprême *kuṇḍalinī*, étant le cœur même de Śiva, ne peut être éprouvée et reste donc inconnue. De *śaktikuṇḍalinī* le grand *yogin* n'a au mieux que des éclairs. Ces formes de la *kuṇḍalinī* ne sont connues qu'après la mort [1].

La *kuṇḍalinī* de la conscience (*citkuṇḍalinī*) diffère de la suprême énergie en ce qu'elle est perçue par un *yogin* [2] au parfait désintéressement et toujours recueilli. Fermement établi à la jonction, il n'a plus aucun désir mondain : fulgurante, son énergie vitale descend jusqu'au support radical — le centre inférieur. Le *yogin* exprime alors l'attitude de profond étonnement (*cakitāmudrā*), bouche entr'ouverte et yeux écarquillés. Aussitôt, d'un seul bond, la *kuṇḍalinī* toute éveillée se précipite vers le *brahmarandhra* à travers la voie médiane. Les roues, traversées rapidement, ne vibrent pas. Bien que le *yogin* éprouve une très grande félicité et soit désormais à l'abri de toute rechute dans le *saṃsāra*, il ne jouit pas de la félicité propre à chaque centre.

La *kuṇḍalinī* devient aussi puissante qu'un tronc d'arbre

1. C'est en *śaktikuṇḍalinī* qu'à la mort un *yogin* s'abîme.
2. Ce *yogin* n'a suivi aucune voie, il est en *anupāya*.

sans qu'aucune pratique ne soit requise, pas même celle dite du « bâton ». Seule suffit une parfaite vigilance. L'énergie autonome (*svātantrya*) ayant atteint le sommet du crâne prend ses assises dans la Conscience universelle et irradie une félicité sans borne dans la personne entière.

Cette montée directe n'appartient qu'à un *yogin* très avancé dont la *kuṇḍalinī* perce le centre aux mille rais exempt de tout mouvement et lui permet d'accéder ainsi à ce qui est par-delà le Quatrième état (*turyātīta*).

Un tel *yogin* n'est plus alors que Vie divine, Béatitude et véritable Amour.

Prāṇakuṇḍalinī, énergie du souffle

Si les formes supérieures de la *kuṇḍalinī* échappent à toute description, il n'en est pas de même de la *kuṇḍalinī* du souffle sur laquelle nous avons de nombreux renseignements et qu'il est plus facile d'expérimenter.

C'est d'elle que nous traitons.

L'énergie du souffle s'élève spontanément, en traversant progressivement les divers centres, et confère les pouvoirs surnaturels qui en dépendent. En effet, si l'on peut dire que *citkuṇḍalinī* est toute béatitude, *prāṇakuṇḍalinī* est, elle, toute efficience. Comme nous l'avons vu, elle assume deux phases successives : d'abord *kuṇḍalinī* inférieure (*adhaḥkuṇḍalinī*), elle devient ensuite *ūrdhvakuṇḍalinī* dite « dressée » ou ascendante. La première est une descente de l'énergie à partir de la luette jusqu'au support radical ; elle consiste en rétraction ou intériorisation de l'énergie, en feu et en absorption-yeux-fermés [3]. La seconde est montée de l'énergie à travers le canal médian qu'elle dilate ; elle correspond à l'épanouissement de l'énergie, à l'omnipénétration et à l'absorption-yeux-ouverts [4]. Si la première phase prend fin au seuil du Quatrième état (*turya*), la seconde s'achève par-delà, en *turyātīta*.

3. C'est-à-dire *saṃkoca*, *vahni* et *nimīlanasamādhi*.
4. *Vikāsa*, *viṣa* et *unmīlanasamādhi*.

Ces deux formes de l'énergie se situent à deux étapes différentes du vide : la *kuṇḍalinī* inférieure dans le vide de transition entre l'objet connu et la connaissance tandis que la *kuṇḍalinī* dressée qui remplit le corps entier s'élance à partir du vide de transition entre connaissance et sujet connaissant [5]. La première concerne surtout l'énergie au niveau de la respiration et du sexe, la seconde est propre à l'énergie cognitive, une énergie libérée qui, n'étant plus prisonnière des notions, devient disponible, et dans un cœur ouvert, s'élève spontanément jusqu'à son sommet.

On comprend donc l'importance accordée au vide obtenu soit par l'arrêt du souffle, soit par la disparition des notions discursives, un vide non point inerte ou inconscient mais vibrant, d'où jaillit une intense prise de conscience.

Adhaḥkuṇḍalinī, énergie inférieure

Si un *yogin* se recueille à la jonction des souffles inspiré et expiré, le souffle n'entre ni ne sort pendant une demi-minute, s'accumule au fond de la gorge [6], puis une partie du souffle sort par les narines et une autre, tourbillonnant, se fore un passage vers la voie médiane où elle s'engouffre pour descendre tout droit jusqu'à sa base sans éveiller ni faire vibrer les centres ; c'est pourquoi on nomme « inférieure » (*adha*) la *kuṇḍalinī* qui descend de la sorte ; elle l'est non seulement par la direction de son parcours mais en raison du rang qu'elle occupe parmi les diverses formes de *kuṇḍalinī*.

Les énergies des souffles inspiré et expiré devenues subtiles commencent à opérer au niveau individuel.

Très apaisés au début, ces deux souffles fusionnent en un souffle égal (*samāna*) [7] point central d'unification des énergies. Eveillant l'énergie assoupie dans le support radical, le souffle

5. Cf. *Hymnes aux Kālī*, pp. 27 sqq.
6. Ce qui produit une secousse de la tête.
7. *Samāna* qui dans le corps grossier assure l'équilibre général.

égal devient *udāna*, souffle vertical ou *ūrdhvakuṇḍalinī* qui s'élève après avoir digéré le poison, autrement dit, l'énergie grossière.

Urdhvakuṇḍalinī, énergie ascendante

Ainsi le souffle *udāna* dévore toute la dualité. Lors de son ascension de roue en roue, il s'épure à mesure qu'il s'approche du centre supérieur où il se transforme en énergie diffuse et omnipénétrante (*vyāna*) [8].

« *Udānaśakti* surgissant dans le domaine médian est le Quatrième état » dit Kṣemarāja [9]. D'après Abhinavagupta, le mouvement ascendant de l'activité du souffle vital « fait fondre la dualité comme fond le beurre congelé et engendre un état d'unité. Telle est la fonction du souffle vertical chez les sujets qui ont surmonté l'illusion (*māyā*) [10] ».

Nous venons de décrire l'ascension de notre libre énergie (*svātantryaśakti*) sous son aspect de *kuṇḍalinī* dressée chez un grand *yogin* qui n'aspire qu'à l'absolu.

Voie lente et progressive

Mais tant qu'un *yogin* n'a pas perdu le sentiment du moi, la progression graduelle exige une certaine préparation [11] : comme on dénoue une corde lâche et enchevêtrée avant de la tendre pour la faire vibrer, il faut en quelque sorte délier les nœuds que constituent les centres bloqués pour que s'effectue librement l'ascension de la *kuṇḍalinī*.

Au cours de cette montée à travers la voie du centre qui

8. *Vyāna*, à l'état ordinaire, est diffus dans tout le corps.
9. P.H. p. 6 l. 6.
10. I.P.v. II, p. 246 l. 9.
11. Celle-ci n'est nullement associée à des exercices de souffle (*prāṇāyāma*), car vigilance et *samādhi* sont seuls ici requis.

dure une demi-heure environ, chacune des roues s'éveille l'une après l'autre et se met à vibrer.

Le Vijñānabhairavatantra compare cette vibration à un fourmillement (*pipīlakā*), ainsi qu'à une résonance intérieure :

> « Lorsqu'on fait échec au flot tout entier (des activités sensorielles) au moyen de l'énergie du souffle qui s'élève peu à peu, au moment où l'on sent un fourmillement, le suprême bonheur se propage. » (67.)

A partir du bulbe [12] l'énergie vitale se dresse toute droite et raide. Le support radical s'étant mis à vibrer, l'énergie au bout de quelques minutes atteint la roue du nombril ; celle-ci vibre à son tour, les deux *cakra* tourbillonnant [13] ensemble. Puis, aussitôt percée, la roue du cœur se meut avec les autres et la roue de la gorge tournoie à même vitesse que les précédentes, le tout entraînant un grand dégagement de chaleur. C'est au centre intersourcilier que le mouvement de la *kuṇḍalinī* se termine.

Dès que *bhrū* est percée, on prend ses assises en *citkuṇḍalinī*, énergie consciente, où l'on jouit de la plus éminente des béatitudes. Mais si le centre n'est pas percé, on peut à cette étape, à l'occasion d'un désir qui se présente, exercer des pouvoirs surnaturels au sortir du *samādhi*. Quand *adhaḥkuṇḍalinī* se transforme en *ūrdhvakuṇḍalinī* et que cesse le conflit entre sujet et objet, la félicité propre à la non-dualité inonde la personne tout entière, l'énergie étant alors vivement ressentie à la racine, au milieu et au sommet, ces trois ne faisant plus qu'un.

Le Vijñānabhairavatantra consacre plusieurs stances à l'ascension de la *kuṇḍalinī* : « Le souffle exhalé sort, et le

12. C'est une excroissance du corps subtil qui n'a rien de commun avec le bulbe rachidien ni avec aucun autre bulbe du corps ordinaire.

13. On ne trouve le tourbillonnement des roues que dans les expériences décrites par les systèmes śivaïtes du Kaśmir.

souffle inhalé entre, de leur propre accord. Celle dont l'aspect est sinueux s'allonge. C'est la grande Déesse, à la fois inférieure et supérieure, le suprême Sanctuaire. » (154.)

L'énergie du souffle est en effet doublement sinueuse (*kuṭilākṛti*) : quand elle gît endormie et lovée dans le centre radical ; et de plus, dans l'inspiration et dans l'expiration de tout être vivant, elle suit un cours oblique, car dans l'espace ordinaire tout mouvement devient oblique ; le souffle nasal circule donc courbé. Mais dans le véritable espace, il n'y a que verticalité [14]. Ainsi, sous l'excitation des souffles, à mesure qu'ils s'intériorisent et opèrent de manière spontanée, la *kuṇḍalinī* s'éveille, s'allonge, se raidit et se dresse ; quand elle atteint le point culminant de son ascension, unie à Śiva, elle est dite suprême (*parā*).

La grande Déesse se présente donc à la fois comme Vie universelle, animatrice des êtres vivants, et comme Conscience absolue.

L'éminent sanctuaire, ce triangle où elle réside, recourbée, en son aspect inférieur, et hors duquel elle se déploie, est le réceptacle de la naissance appelé encore « bouche de la *yoginī* ». Mais sous son aspect supérieur, elle aboutit au triangle [15] qui contient harmonieusement fondues les trois principales énergies : volonté, connaissance et activité.

Quant au véritable sacrifice, il consiste, d'après le verset qui succède, à prendre de fermes assises dans le rite de grande félicité et à suivre attentivement la montée de l'énergie ; alors, grâce à la déesse *kuṇḍalinī* dans laquelle on s'absorbe profondément, on atteint le suprême *Bhairava*.

D'autres stances de ce même tantra décrivent deux variétés de montée graduelle, soit que l'énergie irradie comme des rayons à partir du centre de chaque roue, soit qu'elle fulgure comme l'éclair.

Selon le *śloka* 28, il faut se concentrer sur l'énergie du

14. Il s'agit ici non point de *ākāśa* mais de *Kha*, cf. p. 180.

15. Cf. ici p. 50 sur ces deux triangles qui finissent par s'unir en une figure à six pointes, le *ṣaṭkoṇa*.

souffle « resplendissante de rayons lumineux et qui devient de plus en plus subtile [16] à mesure qu'elle s'élève du centre radical jusqu'au centre supérieur où elle s'apaise et se dissout. Tel est l'Eveil, la révélation de *Bhairava* ».

Cette stance peut concerner la suprême *kuṇḍalinī* qui s'élance directement au centre du cerveau, sans prendre son repos à chaque étape de la progression ; mais aussi la voie indirecte de l'énergie du souffle comme l'entend Jayaratha qui cite ce même verset pour illustrer la montée indirecte de la *kuṇḍalinī* en une série d'étapes [17].

L'énergie devient de plus en plus subtile à mesure qu'elle s'intériorise au cours de son ascension. La pratique consiste à s'imaginer que des rayons lumineux se résorbent au centre de chaque roue et pénètrent dans l'axe vertical jusqu'au *brahmarandhra* où ils se perdent dans la lumière consciente (*prakāśa*) ; l'énergie *kuṇḍalinī* est alors pleinement épanouie et ne fait qu'un avec l'absolu, *Bhairava*.

Au verset suivant, le flux intérieur de l'énergie n'irradie plus comme des rayons mais fulgure comme l'éclair. Il faut alors méditer sur l'énergie vitale qui jaillit jusqu'au sommet du crâne, allant « de centre en centre, de proche en proche, tant qu'à la fin le grand Éveil (se produit) [18] ».

Voies incomplètes ou défectueuses

Il existe nombre de parcours incomplets fréquemment suivis par la *kuṇḍalinī* d'un *yogin* manquant de vigilance ou même par celle d'un maître au moment où il s'affaire dans des occupations profanes.

L'énergie vitale va alors de *tālu* au centre radical ; une partie du souffle sort par les narines, une autre partie se dirige vers la *suṣumnā* et effectue une montée partielle, du nombril au

16. Selon la lecture du Netratantra.
17. Cf. ici p. 83 T.A.V. com. *śl* 88-89, p. 397.
18. Cf. T.A. com., p. 401.

cœur ou du cœur à la gorge. Si le *yogin* éprouve un certain plaisir et une ardeur vivifiante — toute montée même partielle étant source de plaisir et de puissance —, une telle ascension ne doit pas être cependant considérée comme parfaite.

Vraiment défectueuse est la voie dite *piśācāveśa*, pénétration démoniaque. Le souffle accumulé en *tālu* descend en *mūlādhāra* sans le mouvoir, et va à *bhrūmadhya* qu'il fait tourner ; il revient à *tālu* qui se met à vibrer. Il descend alors à la gorge, de là au *nābhi* et de roue en roue jusqu'au *mūlādhāra*. Même si le *yogin* se trouve en *samādhi*, le souffle sort par le nez, et le *yogin* revient à l'état ordinaire, sans tirer aucun bénéfice de cette pratique — ni pouvoir ni félicité ; car tout mouvement qui traverse les centres de haut en bas engendre dépression, fatigue ou dégoût [19].

19. Cf. *Vedhadīkṣā*, ici p. 107.

Chapitre VI

Réactions variées du *yogin*

Les cinq phases de la vibration ou les signes du chemin

Après le panorama des parcours variés de la *kuṇḍalinī*, il reste à décrire les signes qui en caractérisent les diverses étapes. On reconnaît par exemple le mouvement de l'énergie du souffle (*prāṇaśakti*) à ce que les narines se mettent à vibrer ; mais les passages qui traitent de l'ensemble de ces symptômes sont volontairement éparpillés, et comme les traditions dont ils relèvent diffèrent, nous ne pouvons grouper toutes nos informations ; aussi nous en tenons-nous ici uniquement aux textes fondamentaux, laissant pour d'autres chapitres la description qu'en font des traités comme le Śāktavijñāna ou l'Amaraughaśāsana.

Le Mālinīvijayatantra (*XI*, 35) énumère cinq principaux signes des étapes de yoga et de leurs centres : félicité, saut, tremblement, sommeil mystique et oscillation (*ghūrṇi*) associés respectivement au triangle inférieur, au bulbe, au cœur, à la voûte du palais et au *brahmarandhra*.

Des expériences mystiques et des phénomènes significatifs se succèdent rapidement à mesure que les centres correspondants sont affectés et que l'énergie *kuṇḍalinī* envahit toute la

personne du *yogin*. Quand elle remplit le corps entier, la félicité est totale, mais tant qu'elle se limite à un centre, la voie n'est pas libre, et certains phénomènes se produisent. En fait, le *yogin* supporte difficilement les vibrations qu'elle engendre, et chacun des centres réagit à sa manière. Comme le précise Abhinavagupta [1], ces expériences sont uniquement les réactions d'un *yogin* au contact de la plénitude (*pūrṇatāsparśa*).

Les réactions que nous allons décrire disparaissent lors de l'identification à la Réalité.

Ānanda, félicité

Si le contact affecte le triangle (*trikoṇa*) dit « bouche de la yoginī » (*yoginīvaktra*), une impression de félicité surgit chez un *yogin* qui ne réussit pas, en dépit du désir qu'il en a, à pénétrer dans la voie de la suprême Réalité. Il a déjà découvert l'intériorité du Soi, il réside dans le Quatrième état, mais la félicité qui l'inonde ne doit pas être confondue avec la félicité de la *kuṇḍalinī* parachevée, car elle dépend encore du centre inférieur, *trikoṇa* ou *mūlādhāra*. Il n'y a donc à ce stade qu'un état paisible, une prise de conscience émerveillée de soi (*camatkāra*) exempte de pensée dualisante (*vikalpa*). Tant qu'on ne dépasse pas cette modalité, on n'est maître que de ce centre et l'on y demeure jusqu'à ce qu'on accède aux modalités de l'étape suivante. Il en va d'ailleurs de même pour la maîtrise de chacun des autres centres.

1. Cf. T.A. V. 101 sqq. La glose (p. 415) cite des stances énumérant une succession de dix états qui sont appelés « barrissement de l'éclat (*tejas*) de l'énergie ». Nous y reconnaissons certaines de nos expériences, mais l'ordre donné est volontairement fantaisiste puisqu'il faut se garder d'éclairer les ignorants qui s'aventureraient seuls à travers les traités. Ce sont : le tremblement (*kampa*), le tournoiement (*bhrama*), l'oscillation (*ghūrṇi*), la plongée ou le vol (*plavana*), la stabilité (*sthiratā*), la lumière de la Conscience (*citprakāśa*), la félicité (*ānanda*), la vision céleste (*divyadṛṣṭi*), l'émerveillement (*camatkṛti*) et enfin l'Indicible (*avācya*). Ces dix modalités se manifestent lorsqu'on atteint la catégorie suprême, le *Śiva tattva*. Ce contact devenu parfait, on se libère de l'océan des renaissances.

Udbhava ou *pluti*, saut ou bond

Si la plénitude effleure, ne fût-ce qu'un instant, le bulbe (*kanda*) situé légèrement au-dessus du centre inférieur, il se produit une certaine excitation et le *yogin* effectue un bond [2] ; c'est que, le temps d'un éclair, il brise ses liens corporels et oublie son corps, son moi. Ce bond est dû aux vibrations qui commencent à se répandre dans tout le corps. Un *yogin*, imparfaitement intériorisé et qui ne s'identifie pas totalement à son énergie, sursaute. Il bondit encore quand l'énergie se trouve acculée à descendre ou quand elle commence une ascension en dents de scie.

S'il y a plongée ininterrompue dans la Réalité et que le saut succède au saut de façon vive et répétée, la *kuṇḍalinī* étant parvenue au cœur, un tremblement violent apparaît :

Kampa, tremblement

L'impression erronée de l'identité au corps, déjà bien affaiblie à l'étape précédente, le devient encore plus au cours de ce tremblement. Le centre du cœur subit le choc. Dès qu'il est affecté, aucun support objectif ne demeure : le *yogin* reconnaît la Conscience comme son propre Soi et l'efficience qui l'accompagne comme celle du Je suprême. Il brise à ce moment l'attachement qui le relie au corps.

Mais si, par la faute d'imprégnations accumulées durant de nombreuses naissances, il n'a pas rejeté entièrement la croyance à son identité au corps, il se met à trembler à l'image de la poussière qui frémit à la surface de l'eau tant qu'elle ne se mélange pas intimement à elle. Le corps n'étant pas assez pur pour supporter une telle vibration, un incontrôlable tremblement s'ensuit [3]. Cependant grâce au joyeux assaut de l'énergie

2. Cf. *udgatha* des *Yogasūtra* quand le *yogin* franchit les limites de la sphère corporelle.

3. Mais que ce tremblement devienne excessif et l'impression de l'identité au corps se trouve renforcée.

dont procède le tremblement qui secoue [4] toutes les limites, le *yogin* bien intériorisé détend les liens qui l'enchaînaient au corps, à la pensée et au moi, à mesure qu'il perd ses impressions erronées.

Nidrā, sommeil spirituel

A cette étape, le *yogin* perd conscience du monde objectif. Quand la *kuṇḍalinī* atteint la voûte du palais (*tālu*), il éprouve une sorte d'assoupissement (*nidrā*) que sainte Thérèse d'Avila nommait « sommeil des puissances ». Le corps, la volonté et la connaissance ordinaires sont engourdis mais le cœur veille. Un pareil sommeil ne se confond nullement avec le sommeil ordinaire ; le *yogin* ne dort ni ne rêve, il se tient dans un vide particulier [5], son expérience mystique est profonde mais il n'en a pas clairement conscience car sa pensée ne fonctionne pas. Cette phase intermédiaire entre veille et sommeil ne doit pas être confondue avec une autre forme, inférieure, de sommeil, *yoganidrā* car, faite de recueillement et d'une vigilance subtile, elle se produit à un niveau élevé de la vie mystique [6] au moment où le *yogin* commence à verser sa subjectivité dans la Conscience universelle sans pourtant être apte à y résider de façon permanente. Il se trouve alors au seuil de l'étape suivante dans laquelle il ne réussit pas encore à pénétrer.

Ghūrṇi, vibrant tournoiement

Ghūrṇi est un terme intraduisible car l'état qu'il désigne échappe à l'expérience ordinaire : il consiste en un tournoie-

4. Comme on secoue les mains pour détacher d'elles une substance gluante.

5. Cf. *Hymnes aux Kālī* p. 30 et p. 38 sur le triple vide : inférieur, avant d'atteindre le Quatrième état, vide moyen, un *samādhi* ou *yoganidrā* conscient, et vide supérieur, le sommeil de *Śiva*-sans-relation. Ce sommeil offre une certaine ressemblance avec l'attitude de la surprise (*cakitamudrā*) : la bouche s'entr'ouvre spontanément et le souffle s'immobilise.

6. A savoir en *śuddhavidyā*, pure Science, et en Śiva-sans-relation. Cf. ici p. 131.

ment spécifiquement mystique, mouvement vibrant en tous sens, si vif qu'il dépasse l'imagination. Quand il s'accroît à l'infini, il se confond avec la vibration primordiale toujours en acte et n'est autre que la *kuṇḍalinī* pleinement épanouie en *brahmarandhra*.

Tout titubant d'ivresse, le *yogin* s'élève à la Conscience universelle et reconnaît son identité au monde entier. Transcendant les limites spatiales et temporelles, devenu omniscient et tout-puissant, il parvient à l'ultime fusion.

Si l'on cerne de près la signification de ce tournoiement, *ghūrṇi* se présente comme un barattement intérieur qui brasse les deux pôles de la *kramamudrā*, à la source de l'émission et de la résorption.

Le *yogin* dont les roues ont été traversées l'une après l'autre obtient « de vive force » (*haṭhāt*) souveraineté sur chacune d'elles, et son corps, sous l'emprise de la Connaissance, devient apte à accomplir ce qu'il désire. Auparavant, chaque roue avait sa propre félicité et le *yogin* n'en était pas maître. Mais à l'étape *ghūrṇi*, son énergie étant devenue l'*ūrdhvakuṇḍalinī* omnipénétrante, il est partout à la fois et ce qu'il éprouve d'indicible en une roue est ressenti maintenant en n'importe quelle autre. Ainsi mérite-t-il le titre de « Seigneur des roues » (T.A. V 108-109). Où qu'il aille, tous les *cakra* bourdonnent autour de lui comme un essaim autour de sa reine [7].

Sextuple poussée ascensionnelle du souffle et ses félicités

Abhinavagupta montre dans son Tantrāloka [8] comment les souffles recouvrent leur nature cosmique et énonce les sept félicités qui accompagnent cette transformation :

1. Le souffle commence par s'intérioriser à la jonction de deux états que nous qualifierons de crépusculaires car avec eux

7. Text. Comme des vassaux suivent un monarque universel (T.A. V. 30-31).
8. T.A. V. 43-53.

la pensée cesse. Ainsi entre veille et sommeil, ou au réveil, quand on est encore assoupi, les souffles inspiré et expiré se reposent dans le cœur et le *yogin* éprouve une première félicité qui, relevant du sujet connaissant, est dite personnelle (*nijānanda*). La félicité était effleurée tant qu'on ne dépassait pas la discipline du *prāṇāyāma* touchant au souffle non encore intériorisé. Mais si le souffle s'arrête complètement, de son propre accord, instaurant le vide de toute objectivité, la véritable félicité, devenue intime, est *nijānanda*.

2. C'est sans le désirer, sans rien attendre, sans rien imaginer qu'il faut prendre son repos dans le cœur à la jonction des souffles inspiré et expiré. Ce repos dure une à deux minutes et le souffle, devenu subtil, sort imperceptiblement vers l'extérieur. Puis, suspendu, il se stabilise dans le vide de toute objectivité et engendre l'ivresse. La félicité est dite alors complète (*nirānanda*). Immobile, les yeux fermés, le *yogin* perd conscience du monde environnant.

3. Après être sorti, le souffle qui n'a plus rien de commun avec le souffle ordinaire rentre à nouveau sous forme d'*apāna* et pénètre en *tālu* où il tourne sans arrêt [9]. Quand il s'immobilise, les poumons étant remplis d'air [10], on éprouve la félicité du souffle inspiré dite suprême (*parānanda*). Extraite du monde objectif elle est due à la fusion de toutes les impressions subjectives et objectives qui, intégrées au Soi, vibrent à l'infini. Et le *yogin*, jouissant de l'essence du Soi et sans aucun désir, se trouve au seuil du Quatrième état.

4. Quand, à l'intérieur de la voie médiane, les souffles *prāṇa* et *apāna* se font équilibre en *samāna*, souffle égal ou fusionnel, le monde apparaît au *yogin* comme plongé dans un état d'égalité : toutes les forces y sont bien apaisées et harmonieuses. Le souffle étant suspendu, le *yogin* prend à nouveau son repos en lui-même, dans son cœur et il s'identifie à la félicité dite du *brahman* (*brahmānanda*).

9. Bâillements, larmes d'amour peuvent alors se produire spontanément.

10. Phase nommée *pūraka*.

Les limites de la connaissance et du connu s'engloutissent et le souffle descend à travers le canal médian jusqu'au centre radical. A partir de ce moment seule règne la spontanéité. Si l'on imagine ce qui se produira ensuite, on ne dépassera pas cette félicité. Amour et dévotion accrus offrent la possibilité de franchir cette étape où effort, concentration de la pensée, récitation de *mantra* se révèlent totalement inutiles.

5. Le souffle pénètre alors rapidement dans le centre inférieur et n'est plus qu'élan ; c'est le souffle vertical (*udāna* ou *ūrdhvakuṇḍalinī*) qui s'élève à l'intérieur de la voie médiane en dévorant toute la dualité : sujet et objet, inspiration et expiration, etc.

Le *yogin* qui s'apaise dans l'immense flamme d'*udāna* éprouve la grande félicité (*mahānanda*), paix du pur Sujet où limites et contingences n'ont plus cours.

6. Lorsqu'il repose de façon permanente dans cette félicité, le feu d'*udāna* qui s'était élancé en *suṣumnā* jusqu'au *brahmarandhra* s'apaise, et surgit le souffle diffus, la Vie même (*vyāna*). Le *yogin* éprouve la félicité de la Conscience universelle (*cidānanda*) propre à *citkuṇḍalinī*. Et cet état de grande intégration (*mahāvyāpti*) resplendit partout, sans interruption. Nulle pratique ne conduit à cette Conscience éternellement présente et qu'accroît encore la suprême ambroisie[11].

7. Quand le souffle sort à nouveau en sa glorieuse puissance et s'intègre à la libre énergie qui remplit l'univers, le *yogin* ayant acquis la respiration du libéré vivant éprouve la félicité dite universelle (*jagadānanda*) ; omnipénétrante, elle surpasse la félicité de la Conscience car elle relève de l'énergie totale à la source de tous les souffles, *prāṇanāśakti*[12] qui imprègne les activités créatrices du suprême Sujet conscient. Dès lors, les actes qu'accomplit un *yogin* dont le cœur immensifié se répand ainsi dans l'univers sont d'ordre cosmique, il agit sur le monde comme l'homme ordinaire agit sur son propre corps.

11. *Nimīlanasamādhi* a fait place à *unmīlanasamādhi*.
12. Il n'est plus alors question de souffle.

Tantrāloka, V. 100-108, p. 411

Atra bhāvanayā dehagatopāyaiḥ pare pathi ।। *100*

vivikṣoḥ pūrṇatāsparśāt prāg ānandaḥ prajāyate ।
tato'pi vidyudāpātasadṛśe dehavarjite ।। *101*

dhāmni kṣaṇaṃ samāveśād udbhavaḥ prasphuṭaṃ plutiḥ ।
jalapāṃsuvad abhyastasaṃviddehaikyahānitaḥ ।। *102*

svabalākramaṇād dehaśaithilyāt kampam āpnuyāt ।
galite dehatādātmyaniścaye 'ntarmukhatvataḥ ।। *103*

nidrāyate purā yāvan na rūḍhaḥ saṃvidātmani ।
tataḥ satyapade rūḍho viśvātmatvena saṃvidam ।। *104*

saṃvidan ghūrṇate ghūrṇir mahāvyāptir yataḥ smṛtā ।
ātmany anātmābhimatau satyām eva hy anātmani ।। *105*

ātmābhimāno dehādau bandho muktis tu tal layaḥ ।
ādāvanātmanyātmatve līne labdhe nijātmani ।। *106*

ātmanyanātmatānāśe mahāvyāptiḥ pravartate ।
ānanda udbhavaḥ kampo nindrā ghūrṇiś ca pañcakam ।। *107*

ity uktam ata eva śrīmālinīvijayottare ।
pradarśite 'sminnānandaprabhṛtau pañcake yadā ।। *108*

yogī viśet tadā tat tac cakreśatvaṃ haṭhād vrajet ।
yathā sarveśinā bodhenākrāntāpi tanuḥ kvacit । *109*

kiṃcit kartuṃ prabhavati cakṣuṣā rūpasaṃvidam ।
tathaiva cakre kutrāpi praveśāt ko 'pi saṃbhavet ।। *110*

ānandacakraṃ vahnyaśri kanda udbhava ucyate ।
kampo hṛt tālu nidrā ca ghūrṇiḥ syād ūrdhvakuṇḍalī ।। *111*

etac ca sphuṭam evoktaṃ śrīmantraśirase mate ।
evaṃ pradarśitoccāraviśrāntihṛdayaṃ param ।। *112*

yat tad avyaktaliṅgaṃ nṛśivaśaktyavibhāgavat ।
atra viśvam idaṃ līnam atrāntaḥsthaṃ ca gamyate ।। *113*

Chapitre VII

Kuṇḍalinī en sa cosmicité ou le sacrifice intime

Abhinavagupta évoque la suprême *kuṇḍalinī* en une vaste fresque où souffle, intellect, vide, énergies, éléments du corps et de l'univers se déploient : « Qu'on vénère le souffle vital, l'intellect et le vide, dit-il, en les percevant d'abord comme identiques les uns aux autres puis identiques à Śiva [1]. »

L'éveil de l'énergie lovée, accompli avec l'aide de formules, donne un aperçu des phases principales de son épanouissement. *Hrīṃ*, germe de l'illusion, éveille la lovée, énergie fondamentale assoupie au centre inférieur, tandis que d'autres *mantra* engendrent les quatre éléments — terre, eau, air et feu — qui y siègent.

Si l'éveil de la *kuṇḍalinī* se trouve ainsi associé à l'apparition des catégories de l'univers, c'est que le corps individuel ne diffère pas essentiellement du corps universel. Point n'est donc besoin de sortir du corps pour découvrir les éléments de l'univers, il suffit de planter le pilier de la connaissance au centre même de toutes les activités pour que l'univers soit alors plein de Conscience.

1. Nous donnons ici des extraits du Tantrāloka (XV *śl* 295 sqq.) et du Mālinīvijayatantra (VIII, 54-76). Sur ce sacrifice qui s'opère à l'aide de *nyāsa*, nous renvoyons à la thèse d'André Padoux : *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole*, p. 358-361 et le diagramme p. 360.

On évoque ensuite un axe dressé nommé « infini », *ananta*, qui s'étend jusqu'à la luette et contient les niveaux de la réalité allant des éléments subtils jusqu'aux énergies *kalā*. En d'autres termes, de la *kuṇḍalinī* éveillée surgit une tige symbolisant la voie royale — la *suṣumnā* — qui partant du centre jusqu'à *lambikā* aboutit au *brahmarandhra*, l'univers entier prenant l'aspect d'un lotus.

Apparaissent d'abord, sous l'effet des semi-voyelles, quatre aspects de l'intellect d'où proviennent devoir, connaissance, renoncement et souveraineté. Puis, diamétralement opposées, surgissent grâce aux phonèmes stériles quatre énergies.

L'intellect est engendré par la puissance de l'illusion, les huit énergies forment un nœud, un océan de liens — ou nuit de l'illusion. Si l'on ne réussit pas à trancher ce nœud on ne peut s'unir à Śiva [2].

Au-dessus de ce nœud juste sous le trident, qu'on médite sur la pure Science qui, s'étendant entre *lambikā* et le *brahmarandhra* contient la plupart des organes sensoriels.

Un lotus renversé dont les vingt-quatre étamines symbolisent les occlusives de même nombre correspond à l'étape de l'énergie dite égale (*samanā*). Les étamines sont alors tournées vers le bas car Śiva contemple l'univers qu'il gouverne. Elles se tournent vers le haut dès que l'énergie supramentale règne en souveraine. Dans les pétales, les étamines et au centre du lotus qu'on médite sur les divinités remplies d'énergie : Rudra, Viṣṇu et Brahmā qui gouvernent respectivement feu, lune et soleil.

Au sommet, en *brahmarandhra* se trouve un lotus à huit pétales, les huit voyelles que sont les huit énergies divines ; la neuvième, au centre, constitue la Vie [3].

Que par-delà on imagine le grand Trépassé, Sadāśiva, riant et conscient, au corps resplendissant. De son nombril surgit un trident (*triśūla*) dont les pointes, figurant les énergies inférieures, intermédiaires et supérieures [4] parviennent au

2. D'après le M.V. (śl 57-59).
3. C'est *unmanī* transcendant la pensée.
4. Les énergies *śakti*, *vyāpinī* et *samanā*.

dvādaśānta cosmique. Au-dessus encore qu'on médite sur trois lotus brillants faits de l'énergie supramentale (*unmanī*), souveraine universelle. C'est là le trône constitué par les trente-sept niveaux de la réalité et digne objet d'adoration.

Que sur ce trône on vénère Sadāśiva sous forme de grand Trépassé et qu'au-dessus de lui on fasse offrande de fleurs et de parfums à la déesse suprême. Mātṛsadbhāva, ayant *SAUḤ* pour *mantra*. C'est Kālasaṃkarṣiṇī [5] qui, en un instant, engloutit le temps. C'est encore la Conscience même, le fondement ultime, la liberté absolue.

Cette représentation imagée signifie que Sadāśiva a abandonné ses fonctions à l'énergie Tripūrasundarī trônant au sommet de l'image. L'éternel Śiva, tourné vers le haut, fulgurant de rayons innombrables, est qualifié de grand Trépassé (*mahāpreta*) « passé par-delà » en raison de son rire éclatant (*aṭṭahasa*) [6].

La supériorité de la déesse par rapport à Sadāśiva qui gît immobile à ses pieds, insensible à l'univers mais souverainement heureux, est qu'elle jouit d'une parfaite prise de conscience (*vimarśa*) à la fois liberté et puissance. De son côté Śiva possède la Conscience indifférenciée (*prakāśa*) et, s'il transcende en effet tous les niveaux de la réalité, la Déesse est encore au-delà de l'immanence et de la transcendance parce qu'elle est le Tout. Ainsi à l'étape finale d'énergie indicible (*unmanī*), la *kuṇḍalinī* siège sur Śiva en faisant resplendir la Conscience universelle.

5. Celle qui pressure le temps. Cf. *Hymnes aux kālī*, pp. 11 et 79.
6. M.V. VIII. 68.

Deuxième partie

PERCÉE DES CENTRES ET ÉTAPES DE L'ASCENSION

Chapitre I

Vedhadīkṣā, initiation par pénétration

L'indicible transmission de maître à disciple s'effectue de cœur à cœur, de corps à corps. Comme il n'existe en réalité qu'une seule Conscience — domaine infini de l'illumination — on comprend que la conscience illuminée du maître puisse pénétrer dans la conscience obscure du disciple afin de l'éclairer.

Déjà deux anciennes Upaniṣad, la Bṛhadāraṇyaka et la Kauṣītaki, décrivent la *saṃpratti*, cérémonie sacrificielle durant laquelle un père mourant s'identifie à son fils par toutes les parties de son corps :

« Ensuite la transmission du père au fils, comme on l'appelle. Quand le père est sur le point de mourir, il appelle son fils. Après avoir jonché la maison d'herbes nouvelles, avoir installé le feu et mis près de lui une jarre d'eau avec une coupe, le père se couche, revêtu d'un costume neuf. Une fois arrivé, le fils se couche sur lui, touchant avec ses organes des sens les organes des sens (du père). Ou bien (celui-ci) peut lui faire la transmission (le fils) étant assis en face de lui.

Il lui transmet donc : « Je veux mettre en toi ma voix, dit le père. — Je reçois en moi ta voix, dit le fils. — Je veux mettre en toi mon souffle, le père —. Je reçois en moi ton souffle, dit le

fils. » (Il en va de même pour le regard, l'ouïe, le goût, les actions, plaisir et souffrance, procréation, démarche, intellect, et le fils les reçoit... [1])

L'oblation plénière

La transmission des souffles de *guru* à disciple rappelle encore l'*agnihotra* védique accompli par le maître de maison qui doit verser matin et soir une oblation de lait et d'huile dans le feu sacrificiel, *āhavanīya*, qui consume les oblations rituelles et les transmet aux dieux pour les rassasier. Cette offrande aux divinités devient plus tard, avec la Chāndogya-Upaniṣad, une offrande dédiée aux cinq souffles, aux organes et aux divinités qui leur correspondent, c'est-à-dire aux énergies alors assouvies. Pareil don doit être offert dans le feu mystique, le Soi universel (*ātman vaiśvānara*) [2], car « celui qui, sachant cela ainsi, offre l'*agnihotra*, c'est dans tous les mondes, dans tous les êtres, et dans tous les soi (*ātman*) qu'il fait l'offrande » (V. 19-24).

Bien des siècles plus tard, Abhinavagupta interprète l'offrande védique d'une manière spécifiquement mystique. S'il la nomme lui aussi « oblation plénière » (*pūrṇāhuti*), il ne reconnaît d'autre feu divin apte à consumer toute la dualité que la *kuṇḍalinī*, ni d'autre offrande à verser dans ce feu que la pénétration du maître dans le souffle du disciple en qui s'éveille le feu divin, et monte la flamme de la *kuṇḍalinī*.

A plusieurs reprises il traite de ce thème qui lui tient à cœur. Dans son *vivaraṇa* à la Parātriṃśikā, il montre dans quel esprit on doit accomplir ce sacrifice. L'oblation est offerte dans le feu sacrificiel qui, alimenté par toutes les choses, consume intérieurement les germes des imprégnations inconscientes

1. Kauṣītaki-Upaniṣad, II.15. Trad. Louis Renou, p. 46. Ed. Adrien-Maisonneuve. Paris 1948.

2. Le surnom d'*agni*, « omnipénétrant » (*vaiśvānara*) est désormais transféré au Soi (*ātman*).

(*vāsanā*), et elle consiste en l'abandon du moi limité grâce au don de Soi qui seul livre accès au Moi suprême, masse indivise de Conscience et de plénitude, à savoir Śiva et son énergie.

Ce feu sacrificiel n'est autre que la grande Splendeur du suprême Bhairava éternellement surgissant dans les bois de friction de la suprême énergie, quand, sous l'ardeur de la surabondance du beurre clarifié (semen), elle se trouve agitée par l'effervescence de l'universel et intense (embrassement) d'amour.

Dans sa glose à la Bhagavad Gītā (IV. 24), Abhinavagupta précise que les substances offertes, comme le beurre clarifié, accèdent au suprême *brahman*, celui-ci étant l'essence même du sacrifice et, à lui seul, oblation plénière.

« Le *brahman* est l'offrande, il est le beurre clarifié (*havis*) et, par le *brahman*, l'oblation est versée dans le feu qui est également le *brahman*. En vérité atteindra le *brahman* celui qui s'absorbe dans le *brahman*-en-acte. »

Abhinavagupta interprète ainsi cette stance : *arpaṇa*, le don, est la pénétration en *brahman* de tout ce qui, de lui, a surgi. *Havis* est l'univers entier, et le feu apaisé, la suprême Conscience. Quant à l'oblation du *brahman* : quelle que soit l'activité à laquelle se livre un tel sacrifiant, la suprême Conscience se révèle, son *samādhi* étant un *brahmakarman*, voie qui mène au Soi et a pour unique fruit le *brahman*, l'absolu.

Pénétration du *guru* dans les souffles du disciple

De toute importance est aux yeux d'Abhinavagupta cette *pūrṇāhuti* car, dit-il, « c'est en prenant ses assises dans cette oblation plénière qu'un maître accorde l'initiation libératrice [3] ». Il s'agit de la pratique de *yoga* nommée « *haṃsa* » [4], ' cygne ', adoptée par un *guru* pour inciter et éclairer la conscience de l'initié. Il unit d'abord sa conscience avec la

3. P.T.V. p. 27.
4. Cf. ici p. 25.

Conscience suprême puis, insufflant sa conscience dans celle du disciple, il y pénètre selon une succession de stations dont celle dite de l'équinoxe (*viṣuvat*), égalité parfaite, propre au vide dans lequel les souffles inspiré et expiré prennent fin.

Mais c'est encore à sa glose de la Bhagavad Gītā qu'il faut revenir car il y révèle les secrets de la transmission par l'intermédiaire du souffle, en donnant une interprétation originale d'une stance qui traite du grand sacrifice, le *svādhyāyayajña* « celui que l'on accomplit pour soi-même ».

« D'autres offrent en sacrifice le souffle expiré dans le souffle inspiré, et le souffle inspiré dans le souffle expiré ; en retenant le cours des souffles inspiré-expiré, ils s'adonnent uniquement au contrôle du souffle [5]. »

Abhinavagupta explique que ce sacrifice n'est pas seulement accompli pour soi-même, mais encore pour le bien d'autrui. Il s'effectue donc en deux temps : d'abord en son propre soi (*svādhyāya*) : le souffle expiré (*prāṇa*) étant la résonance (*nāda*) qui surgit en s'étendant de *A* jusqu'à l'énergie égale (*samanā*), c'est-à-dire le *praṇava OṂ* associé à la montée de la *kuṇḍalinī* [6].

Le *guru* offre ce souffle exhalé en oblation dans le souffle inhalé en pénétrant jusqu'au plus intime de sa propre félicité et stabilise puis raffermit ce premier flot massif (*piṇḍa*) du *prāṇa* afin de l'introduire ensuite dans son disciple. Telle est la première « récitation » pour soi-même ou fermeté de l'*apāna* du *guru*.

Puis le maître entre dans le corps du disciple et, par l'intermédiaire du souffle, il fait à nouveau la double offrande du *prāṇa* dans l'*apāna* et inversement.

Et cette conscience qui est entrée dans son souffle inhalé est insérée dans la vibrante sonorité (*nāda*) du disciple afin de la purifier.

Quand le souffle exhalé est offert dans le souffle inhalé au

5. *Apāne juhvati prāṇaṃ prāṇe pānaṃ tathāpare/prāṇāpānagatī ruddhvā prāṇāyāmaparāyaṇāḥ//* IV. 29.

6. Cf. ici p. 68.

moment de la plénitude interne (*pūraka*), le *guru* plonge en sa propre félicité puis prend le souffle impur du disciple qu'il purifie. Quand le souffle inspiré est offert dans le souffle exhalé, c'est le vide extérieur (*recaka*), le *guru* pénètre en son disciple qui reprend le souffle ainsi purifié. Le *pūraka* du *guru* devient donc le *recaka* du disciple et inversement en un va-et-vient ininterrompu. Avec le *pūraka* la jouissance des objets sensoriels s'intériorise ; avec *recaka*, il y a sortie afin d'appréhender les objets.

A nouveau lorsque le *guru* exhale le souffle, du phonème *A* jusqu'à l'énergie égale, le *śiṣya* le reprend sous forme de souffle inhalé, mais quand il sort du disciple ce souffle est impur et doit être repris par le *guru* pour être purifié. Le *guru* continue ainsi tant que le souffle du disciple n'accède pas au *brahmarandhra* et que leurs deux consciences ne sont pas étales. Alors, il suffit d'un instant pour que le *guru* manifeste le *praṇava OṂ* en sa propre essence puis, inhalant le souffle, il ne fait plus qu'un avec le disciple.

De cette manière s'effectue le sacrifice *svādhyāya*.

Plusieurs points doivent être éclaircis : pareil échange de souffle ne concerne nullement le *prāṇa* et l'*apāna* ordinaires, mais leur nature subtile après qu'ils ont pénétré dans la voie médiane.

De plus, pour ce sacrifice, deux conditions sont à remplir : le maître doit pouvoir dégager sa conscience de son corps pour l'introduire dans celle du disciple, et ce dernier, de son côté, doit être prêt à reprendre instantanément le souffle expiré du maître. Alors, rempli de la conscience du *guru*, il participe peu à peu aux aspects variés de sa félicité [7].

La transmission de l'efficience de l'énergie consciente parfaitement maîtrisée, *mantravīrya*, est une pratique longue et difficile, en particulier quand il s'agit de l'*abhiṣeka* [8] d'un

7. Cf. ici p. 95.
8. Cette cérémonie était, à l'origine, l'intronisation d'un prince par un prêtre *brahmane*. Ici pp. 122 sqq.

disciple consacré maître à son tour ; comme elle exige de l'initié foi, ténacité et fidélité à toute épreuve, rare est celui qui en bénéficie.

D'après le *vivaraṇa* à la Parātriṃśikā (p. 27) le *guru* insère sa conscience dans celle du disciple en un point nommé « équinoxe » (*viṣuvat*) parce que les souffles inspiré et expiré s'y trouvent en équilibre, égaux, et en conséquence apaisés. Abhinavagupta distingue deux sortes d'oblation, l'une partielle si le disciple veut jouir durant la vie des plaisirs mondains et se libérer à la mort ; l'autre totale s'il n'a qu'un désir, s'unir à Śiva.

Initiations par percée des centres

Diverses initiations purement intérieures opérées par une percée des centres mettent en œuvre l'énergie du souffle médian (*madhyaprāṇakuṇḍalinī*). Elles sont à l'intention de maîtres et de disciples dont la *kuṇḍalinī* est éveillée. Nous allons voir comment le maître en agissant sur sa propre *kuṇḍalinī* élève celle du disciple en pénétrant dans son corps par neuf ouvertures ou par l'une d'elles, à son choix.

Abhinavagupta décrit brièvement ces initiations au chapitre XXIX (236-253) du Tantrāloka :

> 236. En faveur d'un disciple qui souhaite ardemment l'expérience immédiate, un *guru* très efficient en *yoga* peut célébrer l'initiation de la percée qui lui confère aussitôt le fruit auquel il aspire.

Afin de définir le terme *vedha*, pénétration ou percée, Jayaratha cite un verset d'auteur inconnu. L'énergie du souffle y fait office de foreuse, elle perce le Soi considéré comme une pierre précieuse : « Voilà ce qu'on appelle une percée apte à dénouer les liens » (p. 148).

Par son efficience quant à la pratique kundalinienne, un

tel *guru* s'oppose au simple savant, une science livresque restant sans effet si elle ne s'allie pas à une grande expérience.

237-238. Cette initiation par pénétration dont traitent, ici et là, de nombreuses manières, les traités, doit être faite par un maître bien exercé (en ce domaine). Dûment célébrée, elle consiste en une pénétration de plus en plus élevée chez le disciple qui la perçoit de façon précise et certaine à travers ses centres. Ainsi acquiert-il des pouvoirs surnaturels... Mais si, selon le Ratnamālātantra, il ne réussit pas à provoquer la montée de roue en roue, la pénétration s'effectuant vers le bas sera qualifiée de démoniaque [9].

Un verset cité par Jayaratha distingue nettement ces deux mouvements opposés : le parcours ascendant confère libération et conscience tandis que le parcours descendant, malencontreux, relève d'une pénétration par un démon (p. 249).

En effet si, au lieu de s'élever, le flot de l'énergie descend de roue en roue, aucun fruit n'en résulte ; pis encore, ce flot fait obstacle à la vie spirituelle, entraînant dépression et déperdition de force. Un tel processus se montre dangereux à la fois pour maître et disciple, car tous deux partagent bénéfices et inconvénients de ces initiations. L'échec peut être attribué soit au manque d'expérience du maître, soit à la préparation insuffisante du disciple.

239-240. Dans le Gahvaratantra le Seigneur mentionne une sextuple initiation par pénétration : (les quatre premières formes) recourent à la formule mystique (le Je), au

9. *Piśācāveśa* cf. ici p. 90. Notre analyse des stances suivantes est en partie inspirée par la glose de Jayaratha.

son intérieur, au *bindu* ou puissance virile, à l'énergie ; et (les deux dernières) à la pénétration serpentine et à la pénétration suprême.

Ces pénétrations ne présentent guère de différence quant au résultat obtenu mais certaines sont plus complètes ou plus efficientes que les autres.

Dans tous les cas le *guru* fait pénétrer le souffle dans le centre inférieur de son propre corps puis effectue le mode de percée qu'il juge le meilleur pour le disciple.

Mantravedha, percée des centres par le *mantra*

240-243. Le (maître) médite d'abord sur le centre à huit rayons (celui du cœur)..., tout fulgurant. Puis, à travers lui, il pénètre dans la roue du cœur de son disciple. Telle est la pénétration par le *mantra* (Je). Ou encore ayant établi la lettre *Ā* [10] dans (son propre) corps d'une nonuple manière, le maître la fait pénétrer par projection yogique dans le corps du disciple où, devenue très ardente et bien enflammée, elle dénoue ses liens et lui permet de s'unir alors à la suprême Réalité. Le Dīkṣottaratantra expose cette méthode qui me fut révélée par mon maître Śambhunātha.

Le *mantra* spontané, jailli du désir intense qu'a le disciple de reconnaître le Je suprême, n'est nullement un son ou une formule mais une prise de conscience si efficiente du Je (*aham*) qu'elle perce le *cakra* du cœur. Elle se présente donc comme une initiation de cœur à cœur puisque, par la puissance du Je

10. Ou roue de la *kuṇḍalinī*.

réalisé dans son propre cœur, le maître touche le cœur de son disciple.

Le mouvement de la *kuṇḍalinī* part du centre radical. Le *guru* dispose d'abord dans son propre cœur la roue faite de huit rayons [11] et l'y épanouit. En effet, au moment où elle s'élève jusqu'au cœur qui se met à vibrer, la *kuṇḍalinī* doit être pleine d'ardeur et de puissance, sinon elle ne pourrait percer le cœur du disciple. La faisant sortir par les neuf ouvertures de son corps, le *guru* la fait entrer par ces mêmes ouvertures dans le corps de l'initié puis, sous forme du *mantra* « Je », il l'élève jusqu'au *brahmarandhra* à travers tous les centres.

Nādavedha, percée par résonance mystique

243-244. Est dite *nādavedha* [12] la percée par la poussée ascensionnelle de la résonance selon le processus créateur (de la *mālinī* allant de *NA* à *PHA*) ; que par cette résonance spontanée, le maître pénètre dans la conscience du disciple. C'est ce qu'on nomme percée par résonance mystique.

Cette pénétration, faite à l'intention d'un *yogin* aspirant au bonheur de l'humanité, s'accomplit à l'aide d'un son prolongé. Processus créateur, dit-on, car il va de maître à disciple [13]. Le son intérieur comparable au son entendu quand on se bouche les oreilles surgit d'abord dans la voie médiane du *guru*, monte jusqu'à son cœur ou à son *brahmarandhra* — ces deux ne faisant alors qu'un. Au même moment il pénètre spontanément dans le corps du disciple dont le souffle se transforme en

11. Et donc celle du cœur, de préférence à la roue à douze rayons située au nombril (Jayaratha).

12. *Nāda* est synonyme ici de *dhvani* et de *anāhata*.

13. Par contre le processus résorbateur qui va de disciple à *guru* ne convient pas au cas présent.

résonance *anacka* [14]. Celle-ci descend alors du cœur jusqu'à la roue du *mūlādhāra* qui se meut et, de là, remonte au *brahmarandhra* en perçant les roues qui vibrent à tour de rôle, le disciple prenant conscience du parcours de cette résonance mystique.

La descente de la résonance kundalinienne du cœur au centre radical ne doit pas être confondue avec la descente de la voie démoniaque au cours de laquelle l'énergie descend de roue en roue en les éveillant une à une car, ici, la descente s'effectue au début de la pratique et précède la montée de la *kuṇḍalinī* de centre en centre.

Jayaratha cite trois vers sybillins extraits du « profond » Tantra (le Gahvara) : « (Que le maître), énonçant d'abord un son prolongé, s'empare du son à l'intérieur même du son ; puis émettant les phonèmes de *NA à PHA*, qu'il purifie le chemin des phonèmes et effectue la percée à l'aide du son. Voilà, ô Déesse, ce que l'on appelle « percée par le son. »

Binduvedha, percée par la puissance virile

244-245. O Maheśānī ! Que (le maître) dont la puissance virile (*bindu*) brille comme une flamme, illumine grâce à elle la conscience (du disciple) fixée au siège du *bindu* (et déjà) fermement établie sur la voie intersourcilière ; ou encore qu'il perce la cible de son cœur ; voici ce que l'on célèbre comme la pénétration dite du *bindu*, puissance virile.

Au cours de cette pénétration le *guru* rassemble dans son cœur toute sa puissance virile (*bindu*), lui confère sa pleine force et, quand elle devient une vive flamme capable d'éclairer

14. Cf. ici p. 59.

la conscience du disciple, il l'élève jusqu'au milieu de ses sourcils ; puis il la fait pénétrer dans la conscience du disciple qui, lui aussi, se recueille sur le *bindu* situé entre les sourcils. Si le centre du disciple est pur et bien éveillé, le maître y dépose la puissance virile ; sinon, il l'établit dans son cœur ou, à défaut, dans le bulbe. Alors, au contact du centre radical, le souffle se transforme en un flux séminal très puissant qui, chez maître et disciple, s'étend au corps entier et s'élève jusqu'au *brahmarandhra*, l'initié prend alors conscience du parcours de la puissance virile à travers ses centres et toute attirance à l'égard des plaisirs de ce monde prend fin.

Śāktavedha, percée dite de l'énergie

246-247. O Belle ! Par l'*uccāra* [15] des muscles inférieurs du tronc (le maître) exerce une poussée ascendante sur l'essence énergétique jusqu'au possesseur de l'énergie (Śiva) et, spontanément, sans effort d'énonciation, il élève l'énergie sinueuse à l'aspect lové qui réside au siège triangulaire. Que, grâce à elle, il pénètre l'univers entier. Ainsi décrit-on la percée par l'énergie dans laquelle la pénétration (est comparable) à celle du bourdon.

Sans l'aide du commentaire cette stance serait incompréhensible ; le terme *uccāra*, déjà difficile à traduire, prend ici des sens multiples. D'abord celui de contraction vers le haut à l'aide des muscles du rectum (*mattagandha*) en vue de faire monter la *kuṇḍalinī*. Ensuite *uccāra* a le sens d'une montée consciente pleine de puissance ; enfin « l'*uccāra* sans *uccāra* » désigne la

15. Cf. *sl sanskrit* ici p. 58. *Uccār* – monter, émettre, prononcer ; *uccāra*, décharge, montée subtile du souffle et de l'énergie accompagnée de sonorité vibrante.

montée spontanée du son vibrant, montée indépendante de la volonté qui n'exige ni procédé ni effort ; c'est spontanément que l'énergie effectue sa montée en bourdonnant comme une abeille, bourdonnement qui tient à la fois de la vibration et du son.

Cette percée à l'intention d'un disciple qui désire une puissance accrue est qualifiée de complète parce qu'elle s'effectue du centre inférieur au centre supérieur en éveillant toutes les roues. Par un processus de contraction et de dilatation exercé sur le rectum, le *guru* élève avec intensité le souffle dans la voie médiane afin d'assumer la totale énergie en s'emparant des « deux pieds de Śiva » à saveur unique, autrement dit de Śiva en pleine possession de son énergie. Au cours de cette percée, le maître pénètre dans le corps du disciple et, tout en élevant sa propre *kuṇḍalinī*, il éveille et dresse celle du disciple ; ce dernier se sent alors envahi d'une énergie qui devient si abondante qu'elle s'élance directement à travers la voie médiane, de centre en centre, et atteint le sommet du crâne où elle rejoint Śiva maître de l'énergie, la conscience parfaite étant alors inséparable de la puissance divine. Ainsi établit-on l'*uccāra* de Śiva.

Ce qui caractérise cette percée est sa spontanéité car le son qui l'accompagne est semblable au bourdonnement ininterrompu et naturel de l'abeille noire. L'énergie s'éveille simultanément en maître et disciple, et il leur suffit donc de demeurer attentifs à ce bourdonnement qui s'élève en eux à mesure que les roues tournent et vibrent.

A l'issue de cette montée, l'univers qui reposait latent et sous une forme subtile dans le triangle (*śṛṅgaṭaka*) du centre inférieur, baigne dans l'énergie universelle sans qu'on puisse discerner la moindre différence entre énergie divine et univers, tant est parfaite leur compénétration.

La percée suivante dans laquelle la *kuṇḍalinī* s'élance d'un trait et en un instant vers la cime est, elle aussi, spontanée ; car dès qu'il y a félicité tout processus de pénétration disparaît nécessairement, félicité et spontanéité allant toujours de pair.

Bhujaṅgavedha, percée dite du serpent

248-251. Cette suprême énergie qui s'épanouit en félicité est, comme le cobra, ornée d'un quintuple capuchon quand elle s'élève du centre inférieur au centre supérieur. Ainsi est-elle quintuple quant aux fonctions, aux niveaux de la réalité, aux jours lunaires, aux centres, aux énergies (*kula*), aux causes créatrices, aux dieux (de *Brahmā* à *Sadāśiva*) et aux organes.

Lorsque cette énergie douée de cinq modalités se dresse du siège du *brahman* (inférieur) et pénètre au siège du *brahman* (supérieur), comme l'éclair elle fulgure dans le premier pour se perdre dans le second. Ayant ainsi pénétré, qu'elle perce le corps, qu'elle découvre le Soi. La percée dite du serpent est ainsi décrite dans le Bhairavāgama.

Associée à la précédente, cette dernière percée en diffère par la supériorité de l'éveil, instantané et d'ordre cosmique. Une surabondante félicité remplace la résonance mystique (*nāda*). La montée qui s'effectue à partir de *mūlādhāra* et aboutit au *dvādaśānta* suprême ne présente aucune pause aux centres intermédiaires et si le même terme « *brahman* » désigne le point de départ et le point d'arrivée, c'est pour insister sur le fait que, lors de cette fulgurante montée, ces deux centres n'en font qu'un.

L'énergie dressée a l'aspect d'un cobra dont les cinq capuchons bien déployés et intensément vibrants symbolisent les multiples facettes de l'univers : les cinq *kalā* ou sphères des énergies cosmiques (*śāntātīta, śānta, vidyā, pratiṣṭhā* et

nivṛtti)[16], les cinq *tattva* à commencer par la terre, etc., les cinq *nanda* ou jours lunaires (*tiṭhi*), les cinq *vyoman* à savoir, *janma*, cœur, *bhrū*, etc ; les cinq *kula* (aspects de l'énergie), les cinq dieux créateurs (de Brahmā à Sadāśiva), les organes de connaissance et d'action.

Le *yogin* est doué d'une énergie active en ce monde (*kriyāśakti*) et sa félicité, répandue d'abord dans son corps s'étend maintenant à l'univers, un univers fait de conscience et identique au Soi.

Paravedha, percée suprême

> 252-253. « Tant qu'on recourt à la pensée et jusqu'à sa disparition (la pénétration est celle du serpent) ; mais quand elle a complètement disparu, ô Souveraine des dieux ! on parle de suprême félicité. » Alors point d'organe sensoriel, point de souffle, d'organe interne, de pensée, de sujet connaissant et d'objet à connaître ni d'activité mentale. Disparition de toutes les modalités de la Conscience, voilà ce que l'on considère comme la percée suprême.

Tant qu'il y a pénétration, tant que la conscience douée de *vikalpa* fonctionne à l'égard de l'univers selon les cinq manières décrites, on ne dépasse pas l'initiation dite du serpent. L'ultime étape est le fruit des précédentes. Avec la plus haute des percées, en l'absence de dichotomie mentale (*vikalpa*), comment pourrait-on distinguer une pénétration ? S'il y en avait une ce serait en tous lieux qu'elle se produirait et non en un centre

16. Cf. André Padoux, *Recherches sur la Symbolique et l'Energie de la Parole dans certains textes tantriques*, p. 280-282.

particulier. Le *yogin* parvenu au Centre unique est omniprésent et sa voie médiane étant devenue universelle, les centres sont partout et tout y réside.

Le *yogin* a perdu le sentiment de son corps en tant qu'entité distincte de l'univers, il ne sait plus où il est, ses *vikalpa* évanouis, il n'éprouve que béatitude et indicible ravissement (*nirvikalpacamatkāra*).

Initiations extérieures [17]

Abhinavagupta mentionne dans son Tantrāloka d'autres initiations par percée. Bien qu'extérieures par rapport aux précédentes, elles utilisent, elles aussi, l'énergie de la *kuṇḍalinī*. Ici encore, seuls des maîtres initiés aux secrets mystiques (*rahasya*) sont qualifiés pour les célébrer (255).

La première est une percée par le *mantra* (*mantravedha*), le *guru* évoque le disciple comme installé dans un *maṇḍala* triangulaire [18] et, grâce au phonème du feu et au germe de l'illusion, il transperce à l'aide de ce feu bien enflammé les nœuds du disciple, puis il l'unit à la suprême Réalité (256).

Avec la percée suivante, *śāktavedha*, c'est à l'aide de l'énergie que le *guru* entre dans le disciple par l'un des trois conduits (*nāḍī*) et concentre toute la conscience dans le bulbe. Alors, tournant autour et d'un grand élan, il se sert des cinq organes d'action, des huit organes intellectuels et de la mèche de cheveux, afin d'unir au centre choisi cette conscience parvenue à la cime du trident de l'énergie (257-258).

Pour la percée à l'aide de la forme (*rūpavedha*), le maître évoque quelque image de divinité qui resplendit entre les sourcils, au centre *bindu* et, aussitôt il doit identifier le disciple à cette image. Dès que le disciple a une claire vision de cette

17. Ces initiations sont au nombre de neuf, mais seules certaines d'entre elles présentent quelque intérêt pour nous.

18. Dont les trois sommets sont l'énergie subtile, l'omnipénétrante et l'égale ; cf. ici p. 68.

image, il communie avec la divinité représentée et finit par s'identifier à elle (261-262).

Au cours de la percée par la connaissance suprême (*vijñānavedha*), parce qu'ils sont convaincus de leur identité, le maître transmet au disciple l'octuple connaissance à travers le fil subtil de ses conduits (*nāḍī*) et fait immédiatement surgir dans l'éther de son cœur le soleil d'une divine connaissance (263-264).

Par la percée effectuée sur certains points du corps (*sthānavedha*) le maître se repose dans chacune des roues de son disciple qu'il enflamme graduellement à partir du centre radical (267).

S'il existe trois principaux conduits : *suṣumnā, iḍā et piṅgalā*, innombrables sont ceux auxquels ils se joignent. La percée par les conduits (*nāḍīvedha*) permet de s'unir à eux. C'est là le but.

Le courant qui parcourt le conduit choisi passe par les principaux conduits situés dans les organes sensoriels. A l'aide de cette percée par les *nāḍī*, l'éveil obtenu revêt des formes diverses (268-269).

Tel un animal à queue puissante, un grand *yogin* en faisant exploser le conduit d'autrui recroquevillé dans son propre conduit, peut jeter violemment à terre jusqu'au *siddha* — être accompli en pouvoirs surnaturels (270).

Avec la suprême percée (*paravedha*) le *guru*, dispensateur de nature divine, révèle le suprême Śiva à l'être qui, toute dualité évanouie, prend intensément conscience de la plus haute percée relative à tous les centres (271).

Abhiṣeka, consécration

Il reste encore à traiter de la plus haute des initiations dans laquelle le maître agit sur l'énergie du disciple après lui avoir conféré l'onction qui fait de lui un maître (*ācārya*) apte à initier à son tour de nombreux disciples.

La cérémonie que décrit Abhinavagupta[19] vise à l'identification du disciple au maître « comme un flambeau s'allume à un autre flambeau », le disciple se montrant pareil à son maître de toutes les manières possibles : expériences mystiques, connaissance, comportement, traits du caractère...

Après l'onction, le *guru* infuse à ce nouveau maître la puissance du *mantra* (*mantravīrya*). A cette fin, ce dernier doit méditer pendant six mois sur l'ensemble des formules et, en s'identifiant au *mantra*, il participe à son efficience indispensable pour briser les liens. Puis, revenu auprès de son maître, il s'assied devant lui ; c'est alors qu'a lieu une initiation de cœur à cœur qui rappelle la percée par la résonance (*nādavedha*) dont nous venons de traiter[20].

> 33-40. De la roue du cœur du *guru* se dresse, telle une ligne droite, l'énergie vitale, essence du son, subtile et semblable au « cristal de lune », (c'est-à-dire au nectar bénéfique, clair et pur). Apaisée elle traverse la série des centres et, à l'intérieur de la voie médiane, s'élance jusqu'au centre supérieur. (C'est là, à même l'énergie du souffle, que le maître remplit le cœur du disciple de cette essence mantrique.)
>
> Il émet ensuite le *mantra* brillant comme une flamme intense et qui jaillit de toutes les ouvertures du corps... Enfin rassasiée, la pointe de la flamme s'apaise au centre du Cœur[21] dès que le beurre qui l'alimentait a entièrement fondu.

Ainsi par l'*uccāra* de l'énergie du souffle, le *guru* fait

19. T.A. Ch. XXIII śl 1-39 dont on donne ici un condensé.
20. Cf. ici p. 115.
21. Textuellement « le nombril » glosé par Cœur.

pénétrer l'essence sonore du nouvel *ācārya* à travers ses centres principaux, du centre radical à *tālu*, selon les principales étapes de l'énergie de *OṂ* [22] dont la dernière lui livre accès au suprême Śiva. Quel que soit le centre sur lequel le maître opère, le *mantra* se montre efficace. Infusé au *sādhaka*, ce *mantra* revient au cœur du maître et, de là, passe à son *brahmarandhra*, redescend à son cœur et retourne au cœur du disciple, en un constant va-et-vient entre *guru* et initié.

Par cette consécration relevant de la pure Science (*vidyā*), le nouveau maître acquiert la puissance des formules mystiques de sorte que tous les *mantra* qu'il donnera à ses propres disciples seront à leur tour efficients, purs et aptes à les libérer.

22. A savoir *ardhendu*, *rodhikā*, *nāda*, *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī*, *samanā* et *unmanā*.

Vedhadīkṣā

Vedhadīkṣā ca bahudhā tatra tatra nirūpitā ।
sā cābhyāsavatā kāryā yenordhvordvapraveśataḥ ॥ 237
śiṣyasya cakrasambhedapratyayo jāyate dhruvaḥ ।
yenāṇimādikā siddhiḥ śrīmālāyāṃ ca coditā ॥ 238
ūrdhvacakradaśālābhe piśācāveśa eva sā ।
mantranādabinduśaktibhujaṅgamaparātmikā ॥ 239
ṣoḍhā śrīgahvare vedhadīkṣoktā parameśinā ।
jvālākulaṃ svaśāstroktaṃ cakram aṣṭārakādikam ॥ 240
Dhyātvā tenāsya hṛccakravedhanān mantravedhanam ।
ākāraṃ navadhā dehe nyasya saṃkramayet tataḥ ॥ 241
nyāsayogena śiṣyāya dīpyamānaṃ mahārciṣam ।
pāśas tobhāt tatas tasya paratattve tu yojanam ॥ 242
iti dīkṣottare dṛṣṭo vidhir me śambhunoditaḥ ।
nādoccāreṇa nādākhyaḥ sṛṣṭikramaniyogataḥ ॥ 243
nādena vedhayec cittaṃ nādavedha udīritaḥ ।
bindusthānagataṃ cittaṃ bhrūmadhyapathasaṃsthitam ॥ 244
hṛllakṣye vā maheśāni binduṃ jvālākulaprabham ।
tena sambodhayet sādhyam bindvākhyo 'yaṃ prakīrtitaḥ ॥ 245
śāktaṃ śaktimaduccārād gandhoccāreṇa sundarī ।
śṛṅgāṭakāsanasthaṃ tu kuṭilaṃ kuṇḍalākṛtim ॥ 246
anuccāreṇa coccārya vedhayen nikhilaṃ jagat ।
evaṃ bhramaravedhena śāktavedha udāhṛtaḥ ॥ 247
sā caiva paramā śaktir ānandapravikāsinī ।
janmasthānāt paraṃ yāti phaṇapañcakabhūṣitā ॥ 248

kalās tattvāni nandādyā vyomāni ca kulāni ca ।
brahmādikāraṇāny akṣāṇy eva sā pañcakātmikā ॥ 249

evaṃ pañcaprakārā sā brahmasthānavinirgatā ।
brahmasthāne viśāntī tu taḍillīnā virājate ॥ 250

praviṣṭhā vedhayet kāyam ātmānaṃ pratibhedayet ।
evaṃ bhujaṅgavedhas tu kathito bhairavāgame ॥ 251

tāvad bhāvayate cittaṃ yāvac cittaṃ kṣayaṃ gatam ।
kṣīṇe citte sureśāni parānanda udāhṛtaḥ ॥ 252

nendriyāṇi na vai prāṇāntaḥkaraṇagocaraḥ ।
na mano nāpi mantavyaṃ na mantā na manikriyā ॥ 253

sarvabhāvaparikṣīṇaḥ paravedha udāhṛtaḥ ॥

Chapitre II

Le *Śāktavijñāna* de Somānanda

Le discernement relatif à l'énergie [1]

(Les treize mouvements ou étapes de la *kuṇḍalinī* sont les suivants :)

1-2. Siège, pénétration, aspect, objet (de la contemplation), symptômes, acte de faire lever (la *kuṇḍalinī*), éveil, repos dans les centres, accès aux étapes, condition finale (de l'énergie), repos, changement radical, et enfin origine ou retour.

3. Le plus haut discernement relatif à l'énergie (*kuṇḍalinī*) comporte donc treize étapes. Et dans tous les traités du Trika, Śiva en personne y fait allusion.

1. Texte édité d'après un manuscrit *sharada* avec la Parātrīśikātātparyadīpikā d'auteur inconnu, dans les K.S. T.S. p. 47-49 par le pandit Jagaddhar Zadoo. 1947, Śrinagar.

I

Sthāna, siège ou station

4. A cinq largeurs de doigts sous le nombril et à deux au-dessus de l'organe sexuel, c'est là, entre ces deux, que réside le bulbe connu sous le nom de *cakrasthāna*, siège du centre inférieur.

II

Praveśa, pénétration (de la *kuṇḍalinī*)

5. Ayant mis un terme aux souffles inspiré et expiré, qu'on fixe la pensée à cet endroit précis[2]. Lorsqu'on a complètement maîtrisé le mouvement du souffle, au point de le conduire jusque dans la voie médiane, c'est là ce qu'on appelle « pénétration ».

III

Rūpa, aspect

6. Et maintenant je vais en décrire l'aspect. (Il consiste en deux centres) : l'un est

2. La station précédente.

semblable à la macre triangulaire [3], et l'autre, permanent, possède six rais.

7. Le bulbe (*kanda*) a l'apparence d'une fleur de grenadier ; il est rouge quant au genre et (pure) contemplation quant à l'essence. Dans l'énumération, son aspect est la troisième (étape).

IV

Lakṣa, objet (de la contemplation)

8. Qu'on fixe la pensée au milieu de ce bulbe jusqu'à ce qu'elle s'y affermisse et, au moment où le souffle, ignoré [4] d'abord, s'arrête, on découvre le but (vers lequel on tend).

V

Lakṣaṇa, symptôme ou signe caractéristique

9. L'énergie faite de résonance non issue de la percussion (*anāhata*) se tient au milieu dans la roue du bulbe. Elle correspond à une ligne droite dont les deux extrémités, en haut et en bas, ont la sinuosité du serpent.

3. Dans le bulbe résident les deux sexes, le sexe même de l'adepte comparable au *śṛṅgaṭaka* — fruit de châtaignier d'eau qui figure le triangle (*trikoṇa*) — et le sexe opposé à celui de l'adepte symbolisé par une figure à six rais, sceau de salomon, renfermant ainsi son propre sexe et le sexe complémentaire. Sur le *ṣaṭkoṇa*, cf. ici pp. 50, 233.

4. *Tyakta*, délaissé, relégué.

10. (Cette) situation (d'immobilité) s'établit donc en bas et en haut. Entre ces deux (que sont soleil et lune), la *kalā* [5] est certes resplendissante, son éclat égalant l'éclat de milliers de soleils.

11. On reconnaît qu'il s'agit bien de cette énergie en suspendant à peine le souffle (intérieurement). Voilà ce qu'on désigne par l'expression « symptôme ».

Et maintenant la suprême ascension :

VI
Utthāpana, acte de faire lever

12. Mais tout en s'adonnant à l'exercice de l'expiration (intérieure du souffle) qu'on récite la formule (*oṃ, akṣa, hriṃ*) et qu'on se concentre sur l'énergie bien éveillée, la suprême Déesse (raide) comme un bâton.

13. Provenant du milieu du support (radical), elle se repose dans la voie de la *suṣumnā*. Voici ce que l'on désigne par le terme ‘ *utthāpana* ’, acte de faire lever. Et maintenant l'Eveil :

5. *Kalā* est l'énergie divine, au sens de portion lunaire, la 16e qui resplendit. Cf. *Hymnes aux kālī*, p. 41-42 et 188.

VII

Bodhana, Eveil

14. Puis quand elle se trouve dans le bulbe, elle doit pénétrer en les perçant successivement dans le nombril, puis en Brahmā situé dans le cœur, ensuite en Viṣṇu, l'inébranlable, qui se tient dans la gorge, et, immédiatement, qu'elle entre en Rudra siégeant à la voûte du palais.

15. Qu'elle entre ensuite en Iśvara qui se trouve entre les sourcils et qu'elle pénètre en Sadāśiva par la porte du *brahman*. Eveillée, qu'elle atteigne rapidement le domaine de Śiva-sans-relation.

VIII

Cakraviśramaṇa, repos dans les centres

16. Voilà ce qu'on nomme éveil. Maintenant le repos dans les (divers) centres. L'énergie perce le *brahmarandhra* (lotus aux mille) pétales [6], flamboyant, inné, fluide et (pourtant) semblable à l'immuable firmament.

17. C'est le diadème immortel [7] et aussi

6. *Dala*, « pousse de lotus », qui se déploie spontanément, mais encore « pétale » (de lotus), allusion au lotus aux mille pétales du *sahasrāra*.

7. Sommet de la tête.

l'énergie, et encore le *brahman* lui-même, c'est *bindu* et *nāda* (Śiva et l'énergie). Voilà ce qu'on appelle en vérité les douze roues.

18. L'énergie ayant percé roue après roue, que cette grande Déesse s'y repose chaque fois un moment.

Tel est, relatif aux roues, le meilleur des repos.

IX
Bhūmikāgamaṇa, accès aux étapes

19. D'abord le cœur frémit : ensuite la porte même du palais ainsi que la tête se mettent à tourner. Alors se manifeste en ce (*yogin*) [8] le symptôme de la vision ordinaire dépassée.

20. Il fait vaciller chaque portion de son corps ainsi que ses membres dans chacune de leurs articulations, et son cœur oscille sous l'influence surnaturelle de la Science intégrale.

21. Quelles que soient les modifications que cet état produit, qu'on ne s'en effraie pas, c'est la Souveraine qui folâtre.

22. Rendue ivre par l'ambroisie, c'est elle qui cause ces modifications multiples dues aux actes accomplis lors de nombreuses naissances selon la modification des trois énergies.

8. Au lieu de *satas* (de cet être) doit-on lire *yatas* ?

23. (Le *yogin*) secoue les liens qui tiennent à l'impureté qu'a suscitée la suprême énergie. Tel est, dit-on, l'accès aux étapes. On explique maintenant l'état final :

X

Antāvasthā, état final

24. Lorsqu'il parvient à cette phase ultime, se manifestent soudain, à partir du bulbe, horripilation, flots de larmes, début de bâillement, balbutiement au cours du langage, éclatement des nœuds, joie divine du toucher et vibrations du *bindu* [9].

XI

Viśrama, repos parfait

25-26. On vient d'expliquer l'état final ; et maintenant on décrit le repos : quand l'énergie issue du centre du nombril s'éveille complètement, aussitôt [10] disparaît l'ensemble des organes dirigés vers l'extérieur, tandis que la suprême énergie se fond dans le séjour suprême.

27. Quand le sujet ne découvre plus

9. C'est-à-dire *vīrya*. Cf. mon commentaire.
10. Lire *tadāśu*.

aucun autre objet à connaître (que lui-même) et que son énergie se repose en Śiva, c'est là ce qu'on appelle « repos ».

XII

Pariṇāma, changement radical

28. Si, au lieu même où l'énergie a trouvé le repos, la pensée parvient à s'absorber, alors, pour ces êtres doués de certitude, c'est en sa nature de Soi absolu que doit être connu le Soi.

29. Lorsque le Soi est *parama Śiva* même, en ceci consiste précisément le changement radical, car c'est lui qui toujours répand la céleste ambroisie, Vie des êtres humains.

XIII

Āgamana, retour

30. Mais la conscience doit être maintenue en ce lieu car, à nouveau, cette divine énergie y pénétrera. Tel est son retour définitif.

Ainsi a-t-on enseigné intégralement les treize (étapes).

Voilà le « discernement relatif à l'énergie

(*kuṇḍalinī*) », œuvre complète du vénérable Somānanda.

Prospérité aux écrivains et aux lecteurs !

Analyse du *Śāktavijñāna*

Le Śāktavijñāna, sans mentionner l'accumulation du souffle en *tālu*, commence sa description de l'ascension de la *kuṇḍalinī* par la pénétration du souffle jusqu'au centre radical ou jusque dans la voie médiane.

I-II. Pour faire monter la *kuṇḍalinī* il faut s'adonner à la contemplation (*cintanā*) de façon ininterrompue car elle est essentiellement contemplation. Puis on visualise le triangle dit « de la naissance » (*janmādhāra*) dont le sommet naturellement tourné vers le bas doit changer de direction au moment où le souffle y pénètre et où la *kuṇḍalinī* se dresse. Si l'on ne se concentrait pas sur ce triangle, il s'évanouirait peu à peu ; mais si l'on fixe son attention sur lui, en cherchant à faire lever la *kuṇḍalinī*, il se solidifie, se raffermit et se stabilise. Il devient par la suite une roue à six rais (*ṣaḍāra*), quand l'énergie et Śiva s'unissent indissolublement.

III. *Rūpa*, aspect : ce centre est rouge parce que le rouge indique l'éveil de la *kuṇḍalinī*. Les premières étapes se passent en *mūlādhāra*.

IV. *Lakṣa*, objet de la contemplation, est le but encore inexprimé vers lequel on tend confusément mais qui se dessine lorsque la pensée, bien recueillie, se fixe fermement sur le bulbe et que le souffle s'apaise de son propre accord. Il s'immobilise sans même qu'on cherche à en prendre conscience.

Telle est la signification de *tyakta*, délaissé, relégué de façon naturelle ; on oublie simplement de respirer. En effet, si

on arrêtait le souffle par un effort de volonté sans l'avoir d'abord apaisé, il y aurait danger de mort.

V. *Lakṣaṇa*, symptôme. Au stade de la pénétration, le *prāṇa*, ou force vitale, s'est élancé avec fougue jusqu'au centre radical. Il s'y tient dès lors immobile sans trace d'inspiration ni d'expiration et la *kuṇḍalinī* se trouve donc immobile. Seule une résonance vibrante s'étend de la tête à la queue de la lovée, c'est le son *anāhata*, spontané, qui jaillit intérieurement.

La *kuṇḍalinī* est sinueuse, enroulée [11] à la façon d'un serpent. Elle possède deux extrémités, ce qui semble signifier que le *yogin* n'éprouve plus de haut en bas que la *kuṇḍalinī*, celle-ci se tenant immobile entre les deux pôles du soleil et de la lune, englobant *prāṇa*, *apāna* et toute la dualité.

Ainsi apaisée, la *kuṇḍalinī* revêt un éclat extraordinaire [12]. Cet état a pour symptôme la quiescence de l'énergie ; on constate aisément cette quiescence parfaite en faisant une légère rétention du souffle [13], *manāk*, « quelque peu », c'est-à-dire en gardant l'air dans les poumons de façon naturelle et douce, sans exercer la moindre poussée de l'extérieur ni faire aucun effort. Il en est de même pour l'étape suivante :

VI. *Utthāpana*, acte de faire lever. La *kuṇḍalinī* se dresse jusqu'à l'entrée de la voie médiane grâce à la seule énergie spirituelle et non point à l'aide d'exercices de souffle. Une profonde absorption (*samādhi*) induit tout naturellement le redressement qui ne peut s'effectuer que dans la voie médiane.

L'expiration du souffle intérieur (*antaḥrecaka*) — ce vide sur lequel l'expiration s'achève — infuse la puissance nécessaire à la *kuṇḍalinī* pour qu'elle se dresse raide comme un bâton. Dans ce but le *yogin* récite la formule *oṃ*, *akṣa*, *hriṃ*. La première est le *praṇava* bien connu, *akṣa* renferme tous les phonèmes de *A* à *KṢ*, c'est donc la *mātṛkā*, Vie des phonèmes, tandis que *hriṃ* est le *mantra* propre à la *kuṇḍalinī*.

Simultanément, le *yogin* contemple les deux extrémités de

11. *Kuṭilā*.
12. Cf. V.B. *śl* 37.
13. *Kumbhaka*.

la lovée et se concentre sur l'acte de dresser, la voyant détendre ses anneaux et se lever bien droite.

La *kuṇḍalinī*, notons-le, se meut uniquement jusqu'au centre radical et se repose dans le canal médian. C'est là l'étape de la félicité.

VII. Au stade suivant, l'éveil (*bodhana*), s'effectue la montée de l'énergie à partir du bulbe jusqu'au centre supérieur.

Le Svacchandatantra [14] décrit les mêmes étapes ainsi que les divinités ou énergies du Seigneur qui y président : Brahmā dans le cœur, Viṣṇu dans la gorge, Rudra dans le palais, Iśvara au centre inter-sourcillier, et l'éternel Śiva (Sadāśiva) dans le *brahmarandhra*. Le Śaktavijñāna ajoute à ces divinités *Śiva*-sans-relation (*anāśritaśiva*) situé dans le Vide par-delà tout vide [15].

Ces divinités président, dans le corps, à des fonctions spécifiques.

VIII. Puis succède le repos dans le centre supérieur, pétale inné, resplendissant, tantôt fluant, tantôt immobile, et les deux à la fois puisqu'il est le Tout.

Les douze roues sont ici les six relatives au corps subtil, *mūlādhāra*, etc., quant aux six roues cosmiques qui s'étagent de la terre jusqu'à Sadāśiva, elles se situent aux mêmes points que dans le corps subtil.

L'auteur ayant décrit les centres, se tourne ensuite vers les différents mouvements de la *kuṇḍalinī* et les manifestations produites par son ascension de roue en roue qu'elle vivifie à mesure de son passage.

IX. Avec l'accès aux étapes du yoga, la puissante énergie perce chaque roue et y pénètre [16] car, tant qu'elle n'a pas pénétré dans les 72 000 canaux subtils, le *yogin* est sujet à d'étranges modifications selon que le centre est d'abord touché, puis ouvert et enfin bien éveillé.

14. IV. *śl* 258 sqq. Cf. T.A. VI. 187.
15. *Sūnyātiśūnya*.
16. Selon le double sens de *vyādh-*.

Si, lors d'une montée aisée, elle s'arrête quelques minutes à chaque roue, en la faisant vibrer, durant la longue préparation, et quand un centre est percé pour la première fois, certains troubles souvent spectaculaires se produisent ; sous la puissance terrifiante de la *kuṇḍalinī* ascendante et l'extrême tension qu'elle détermine, le corps réagit de façon imprévisible. Ainsi un violent tremblement provient du cœur ; puis la voûte du palais se met à vibrer. Et au moment où le *yogin* devient omniprésent, la tête lui tourne [17], étape que caractérise une vue céleste (*divyadṛṣṭi*) qui perce à travers toute chose sans découvrir d'obstacle. Et encore, sous l'influence de la pure Science mystique, les membres oscillent dans leurs articulations [18], le cœur palpite quand le *yogin* passe de l'état individuel à l'état universel [19].

De telles transformations subies par le *yogin* n'ont rien d'inquiétant, c'est la *kuṇḍalinī* qui, devenue folle sous l'effet de l'ivresse causé par le nectar de la félicité, s'amuse à prendre ces formes variées. Ayant perdu le sens, elle frappe violemment à la porte des centres et, ne trouvant pas de libre passage, elle suscite des effets inattendus. Les obstacles sur la voie sont les nœuds dus aux impuretés remontant à un lointain passé. En conséquence les réactions de chaque être dépendent en partie des tendances résiduelles des vies antérieures. Après avoir secoué les liens pour mieux les faire tomber, la *kuṇḍalinī* accède à l'étape finale :

X. État final. Quelques symptômes permettent d'induire que l'énergie s'élève : flots de larmes, horripilation, la bouche s'entr'ouvre spontanément comme au moment de la mort. Il arrive aussi que le *yogin*, au milieu d'une conversation, balbutie, ses propros sont inarticulés, sa voix est entrecoupée par des sanglots de joie.

17. Cf. ici p. 94.
18. Saint Jean de la Croix le mentionne également.
19. On a l'impression qu'un oiseau volette dans la poitrine mais sans qu'il y ait de réelles palpitations de cœur. Cf. ici p. 79 où *ghūrṇi* relève du Cœur divin et omniprésent.

L'éclatement des nœuds concerne les centres qui n'offrent plus de résistance à la percée. Joie divine de la sensation quand la *kuṇḍalinī*, pénétrant les 72 000 *nāḍī*, inonde le corps entier de félicité. Enfin des étincelles pleines de puissance (*vīrya*) jaillissent du bulbe ; cet étincellement se produit lorsque les vibrations (*spanda*) parcourent rapidement les centres. *Bindu-vīrya* fait également allusion à la pratique intérieure de l'efficience virile qui par la voie médiane monte au *brahma-randhra*.

XI. A l'étape du repos (*viśrāma*), au moment où la *kuṇḍalinī*, quittant le centre du nombril, s'éveille complètement, tous les organes, n'étant plus tournés vers l'extérieur, s'immergent dans la pure énergie subjective, à la manière du soleil se couchant à l'horizon. Dès que l'énergie se calme, tous les organes doivent eux aussi s'apaiser, aucune activité extériorisée ni pensée à double pôle ne subsistent.

L'énergie parvenue au *dvādaśānta* suprême s'absorbe en Śiva tandis que roues et centres secondaires s'unifient et confluent à l'intérieur de la voie médiane. A ce stade d'unité, celui de la pure conscience (*cit*), le *yogin* éprouve une paix désormais inaltérable.

XII. L'avant-dernière étape consiste en un changement radical (*pariṇāma*) quand la pensée (*manas*) absorbée en ce repos disparaît et que le *yogin* délaisse définitivement le limité pour l'illimité et va de la découverte du Soi (*ātman*) à celle du Soi absolu (*paramātman*), prenant conscience en toute évidence de son identité à Paramaśiva, le Soi universel. Le Soi déverse alors continuellement la céleste ambroisie.

Quelle différence y-a-t-il entre le verset 28 et les *sloka* 29-30 ? Le premier traite d'un état associé à la pratique (*sādhanā-vasthā*) tandis que les seconds concernent une réalisation facile et spontanée (*siddhāvasthā*).

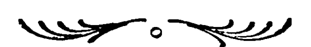
XIII. *Agamana*. Ce terme pris au double sens de la racine *āgam-*, retour et origine, signifie donc une arrivée correspondant au retour à l'origine. Si l'on concentre la pensée sur cet état cosmique, la divine énergie pénètre à nouveau complètement et

en toute spontanéité dans les activités mondaines (le *jantujīvana* du verset 29) dont elle forme la Vie. Ainsi, d'un point de départ limité, on accède à l'illimité et, en possession d'une Conscience divinisée, on revient au point de départ, vécu désormais comme illimité.

अथ

शाक्तविज्ञानं

श्रीसोमानन्दनाथविरचितम् ।



स्थानं प्रवेशो रूपं च लक्षं लक्षणमेव च ।
उत्थापनं बोधनं च चक्रविश्राममेव च ॥ १ ॥
भूमिकागमनं चैव अन्तावस्था तथैव च ।
विश्रामः परिणामश्च तथागमनमेव च ॥ २ ॥
इति त्रयोदशविधं शाक्तं विज्ञानमुत्तमम् ।
सर्वेषु त्रिकशास्त्रेषु सूचितं शम्भुना स्वयम् ॥ ३ ॥
नाभ्यध अङ्गुलाः पञ्च मेढ्रस्योर्ध्वाङ्गुलद्वयम् ।
तन्मध्ये कन्दनामा च चक्रस्थानमिति स्मृतम् ॥ ४ ॥
प्राणापानन्निरोधेन मनस्तत्रैव निःक्षिपेत् ।
सम्यग् वायुगतिं जित्वा यावन्मध्यगतां नयेत् ॥ ५ ॥
एष प्रवेश इत्याहु रूपं वक्ष्यामि चाधुना ।
शृङ्गाटकनिभं चक्रं षडरं चापरं ध्रुवम् ॥ ६ ॥
दाडिमीकुसुमप्रख्यं कन्दं वै जातिलोहितम् ।
एतद्रूपं समाख्यातं तृतीयं चिन्तनात्मकम् ॥ ७ ॥
तन्मध्ये निक्षिपेच्चित्तं यावत्तत्र स्थिरीकृतम् ।
त्यक्तरुद्धो यदा वायुस्तदा लक्षं विनिर्दिशेत् ॥ ८ ॥
कन्दचक्रस्य मध्यस्था स्वनाहतमयी कला ।
अधोर्ध्वे रेखासंयुक्ता भुजङ्गकुटिलाकृतिः ॥ ९ ॥
ऊर्ध्वाधोऽवस्थितावस्था सूर्याचन्द्रमसावुभौ ।
सत्यं विराजमाना सा सहस्रार्कसमप्रभा ॥ १० ॥

तामेवालोकयेच्छक्तिं मनाक् कुम्भकवृत्तिना ।
एतल्लक्षणमुद्दिष्टमुत्थापनमतः परम् ॥ ११ ॥
जुषद्रेचकवृत्त्या तु मन्त्रं चैव समुच्चरेत् ।
प्रबुद्धां चिन्तयेच्छक्तिं दण्डवत्परमेश्वरीम् ॥ १२ ॥
आधारमध्यादायाता सुषुम्नामार्गमाश्रिता ।
उत्थापनं समाख्यातं बोधनं परतस्तथा ॥ १३ ॥
कन्दस्था वेधयेन्नाभिं ततो हृत्स्थं पितामहम् ।
कण्ठस्थमच्युतं साक्षाद्रुद्रं तालुतले स्थितम् ॥ १४ ॥
भ्रुवोर्मध्यगतं त्वीशं ब्रह्मद्वारे सदाशिवम् ।
बोधयित्वा व्रजेदाशु पदं चानाश्रितं शिवम् ॥ १५ ।
एतद्बोधनमुद्दिष्टं चक्रविश्रामणं ततः ।
स्वाभाविकं दलं दीप्तं द्रवं स्थिरनभोपमम् ॥ १६ ॥
अमृतं शेखरं चैव शक्तिर्ब्रह्मा तथैव च ।
बिन्दुनादं तथा प्रोक्तं चक्रद्वादशकं किल ॥ १७ ॥
वेधयन्ती क्रमाच्छक्तिश्चक्रे चक्रे प्रतिक्षणम् ।
विश्रमेत्सा महादेवी चक्रविश्राम उत्तमः ॥ १८ ॥
हृदयं कम्पते पूर्वं तालुकद्वारमेव च ।
शिरश्च भ्रमते तस्य दृष्टिसंक्रान्तिलक्षणम् ॥ १९ ॥
एकैकं भ्रमयत्यङ्गमङ्गप्रत्यङ्गसन्धिषु ।
घूर्णते हृदयं चास्य सम्यग्विद्याप्रभावतः ॥ २० ॥
यानि यानि विकाराणि अवस्था कुरुते सतः ।
तेषु तेषु न भेतव्यं क्रीडति परमेश्वरी ॥ २१ ॥
अमृते सेयमुन्मत्ता विकारान् कुरुते बहून् ।
मलत्रयविकारेण बहुजन्मसु यत्कृतम् ॥ २२ ॥

धुनोति समलान् पाशात् परशक्तिसमुत्थितान् ।
भूमिकागमनं प्रोक्तमन्तावस्था तथोच्यते ॥ २३ ॥
यत्संक्रान्तौ रोमहर्षोऽस्रुपातो
जृम्भारम्भो गद्गदा गीर्गिरोऽन्तः ।
ग्रन्थिस्फोटः स्पर्शादिव्यप्रहर्षौ
बिन्दुस्पन्दा नाभिकन्दात् स्फुरन्ति ॥ २४ ॥
अन्तावस्था समाख्याता विश्रामस्त्वधुनोच्यते ।
नाभिचक्रविनिर्याता यदा शक्तिः प्रबुध्यते ॥ २५ ॥
तदा स्वस्तमितं सर्वमक्षग्रामं बहिः स्थितम् ।
यदा सा परमा शक्तिः सुलीना परमे पदे ॥ २६ ॥
तदा न विन्दते किञ्चिद्विषयी विषयान्तरम् ।
शिवे विश्राम्यते शक्तिस्तदा विश्राम उच्यते ॥ २७ ॥
यत्र विश्रमणं शक्तेर्मनस्तत्र लयं व्रजेत् ।
तदात्मा परमात्मत्वे ज्ञातव्यो निश्चितात्मभिः ॥ २८ ॥
शिवीभूतो भवत्यात्मा परिणामः स एवहि ।
सदा स वर्षते दिव्यममृतं जन्तुजीवनम् ॥ २९ ॥
चित्तं तत्र तु सन्धार्य पुनर्देवी विशेत्तु सा ।
तदा स्वागमनं प्रोक्तमेवं सम्यक् त्रयोदश ॥ ३० ॥

इति श्रीक्षेमानन्दपादविरचितं
शाक्तविज्ञानं संपूर्णम् ॥
शिवमस्तु लेखकपाठकयोः ॥

Chapitre III

L'*AMARAUGHAŚĀSANA* de GORAKṢANĀTHA

Les *Nātha*

N'évoquons ici que brièvement les origines de l'école Kula, celle des *Nātha* et son fondateur, Matsyendranātha ou Macchandanātha qui révéla les textes sacrés de cette école mystique [1].

Abhinavagupta commence son Tantrāloka en saluant ce grand « pêcheur » qui détruisit le filet de l'illusion :

« Que me soit propice, dit-il, Macchandanātha qui a déchiré le filet rougeoyant fait de nœuds et de trous, ensemble de pièces et de morceaux qui se déploie et s'étend en tous lieux. » (I. 7.)

Matsyendra rénova la branche des Yoginīkaula et prêcha sa doctrine en Assam. Est-ce lui l'auteur du Kaulajñānanirṇaya, des *caryā* et des *dohā* du culte Sahajīya ? Est-ce lui, Minanātha, l'auteur du Yogaviṣaya ?

On ne peut lui assigner de date certaine, peut-être a-t-il vécu entre le VIIIe et le Xe siècle.

Son disciple, Gorakṣanātha [2], fut très vénéré dans l'Inde

1. Pour de plus amples renseignements cf. *Corps subtil et corps causal*. Tara Michael. Le Courrier du Livre, p. 41 et suivantes.

2. Abhinavagupta ne le mentionne pas parmi les *siddha* qu'il énumère. Est-ce à dire que Gorakṣa lui était postérieur ?

du Nord en tant qu'être accompli (*siddha*). Il écrivit le Siddhasiddhāntapaddhati, l'Amaraughaprabodha, « Éveil révélateur de l'immortalité ». Nous n'hésitons pas à lui attribuer aussi l'Amaraughaśāsana, « Flot immortel » qui préserve de la mort et qui permet de conquérir le temps. Par lui le *yogin* prend conscience de la non-dualité et atteint rapidement l'efficience nommée précisément *amaraughasiddhi*.

Comme ils se désignent eux-mêmes du nom de *śivagotra*, les Nātha sont des śivaïtes. Pour eux, Śiva, pure Conscience, jouit de la quiétude et de l'éternité, tandis que *śakti*, son énergie, est à la source du changement ainsi que de l'expérience variée qui s'y rattache.

Les Nātha visent à se libérer durant la vie. Les mesures prises en ce but sont simples. Ils ne préconisent ni les pratiques religieuses extérieures ni la connaissance des traités. Ils insistent uniquement sur une voie directe aussi brève que possible, celle que découvre le mystique en lui-même et jusque dans son propre corps, lieu privilégié de l'expérience, que celle-ci concerne la divinité, l'énergie ou l'univers.

A cette fin les Nātha recourent à un seul moyen : l'intuition et le *sahajasamādhi*, l'absorption spontanée. On les appelle en conséquence « *Sahajīya* » adeptes de la spontanéité. Ils se caractérisent par la simplicité du cœur et de l'esprit. Grâce au *sahajasamādhi* la pensée s'absorbe dans la félicité, l'impression erronée d'objectivité et de dualité s'estompe et finalement disparaît.

Lorsqu'un tel *samādhi* se répand dans toutes les activités journalières, le *yogin*, quelles que soient les circonstances, n'éprouve qu'une seule et même saveur (*samarasa*) qui imprègne l'univers entier.

C'est pourquoi il est nécessaire de sanctifier, de transfigurer le corps, car il faut un corps pur, subtil et adamantin pour obtenir des pouvoirs surnaturels. Mais, ici encore, point n'est besoin de pratiques ardues de *haṭhayoga*. Le contrôle du souffle s'obtient par la *kumbhakamudrā* en faisant pénétrer les souffles dans la voie *suṣumnā* grâce à la friction

unifiante des souffles ascendant et descendant qui ne s'exercent plus dans la dualité : cette pratique s'effectue sans effort ; la pensée étant devenue stable, les sens le deviennent également. Quant au contrôle sexuel il dépend de l'énonciation intérieure (*ajapājapa*) ; en effet dès que tout a fondu dans la voie médiane le *yogin* entend intérieurement une sonorité spontanée (*anāhatanāda*) et, s'il demeure vigilant à son égard, la *kuṇḍalinī* s'éveille puis s'élance jusqu'au centre supérieur où elle s'unit à Śiva.

Ainsi atteint-il de façon aisée, naturelle, innée (*sahaja*) l'énergie *unmanī* qui transcende la pensée, et devient-il un homme libre « sans attache », un *avadhūta*.

Mais pour obtenir cet état, un *guru* appartenant à la lignée des *siddha* est indispensable : il doit être vénéré à l'égal de Śiva. C'est lui qui effectue chez le disciple, et sans effort de sa part, la tenue du souffle (*kumbhaka*), l'absorption de la pensée et l'éveil de la *kuṇḍalinī*.

De telles pratiques devant demeurer secrètes, les Nātha utilisent un langage dit « intentionnel » qui, uniquement fait de suggestions, n'a de sens que pour un véritable disciple initié. En conséquence les textes sont à l'ordinaire très brefs, volontairement hermétiques et d'accès ardu.

L'Amaraughaśāsana ne suit pas un plan défini, la description des centres se mêle à celle des mouvements de la *kuṇḍalinī* tandis que les stances citées concourent à rendre l'ensemble obscur. Il est vrai que, relativement, à chaque centre il faudrait tout dire à la fois, et qu'il est donc difficile d'échapper à un apparent désordre.

Amaraughaśāsana

Extraits

Résumé des sept premières pages :

> C'est en assaillant l'énergie ascendante et grâce à la *kuṇḍalinī* inférieure ou descendante ainsi que par l'éveil de l'énergie de la voie médiane qu'on engendre la suprême félicité.

Quand on oblige les souffles ascendant et descendant (*prāṇa* et *apāna*) à se diriger vers le cœur, l'énergie du milieu se dilate dans la voie du centre (*suṣumnā*).

Gorakṣa ne donne ensuite que des généralités sans intérêt pour notre propos,il énumère les éléments du corps (terre, eau, feu, air et éther) et leur quintuple qualité, les dix souffles (*vata*) : à savoir : *prāṇa, apāna, samāna, udāna* et *vyāna* ; plus intérieurs qu'eux, manifestation de l'esprit et non du corps : *nāga, kūrma, kṛkara, devadatta, dhanañjaya* [3].

Parmi les 72 000 *nāḍī*, Gorakśa donne les noms des dix

3. D'après le Yogaviṣaya (13-14), les cinq premiers sont associés aux cinq facultés d'action propres à l'énergie d'activité, les cinq autres, plus intérieurs, dépendent des cinq facultés cognitives et relèvent de l'énergie intellectuelle (*buddhi*). Dans le Mārtaṇḍagrantha, Gorakṣa localise le *prāṇa* dans le cœur, *l'apāna* dans l'anus, le *samāna* dans le nombril, l'*udāna* dans la gorge et le *vyāna* dans le corps entier. *Nāga* serait « ce qui saisit », *kūrma* se manifeste dans la surprise, la peur, Abhinavagupta le met en relation avec la contraction. *Kṛkara* engendre la faim, et *devadatta* le bâillement. *Dhanañjaya* ne disparaît pas après la mort tant que le cadavre n'est pas brûlé.

principales : *iḍā, piṅgalā, suṣumnā, gāndhārī,hastijihvā, yaśasvinī, pūṣā, ālambusā, kuhū* et *śaṅkhinī*[4].

Vient alors l'énumération des liens, des essences, de la nature humaine (désir, félicité, discrimination, horripilation, etc.) ainsi que des humeurs et autres constituants du corps sans excepter les poils. Enfin dix ouvertures : celles des narines, des yeux, des oreilles, de la gorge, de la bouche, du sexe et de l'anus.

> Mais la dixième, ouverture subtile, est double : *kālamārga*[5], voie du temps et voie du *vīrya*, semen, qualifiée de voie du nectar ou de félicité.
>
> A la racine du *brahmadaṇḍa*, bâton du *brahman*, ou *madhyanāḍī* au centre de soleil et lune se trouve « ce qui a forme propice » (*bhagākāra*).

Gorakṣa traite ensuite de la sexualité : voie de *rajas* pour la femme et voie du *retas* pour l'homme. Chez homme et femme cette voie a un triple aspect : désir, poison et l'inconditionné que rien ne contamine[6].

A la fin de la page 9, Gorakṣa entre dans le vif du sujet en expliquant les différentes particularités de la *śaṅkhinī* — c'est-à-dire de la *kuṇḍalinī* — relative à l'activité du centre radical :

> « Entre anus et organe sexuel se situe le *trikoṇa* entouré de trois cercles. Et là, dans ce triangle, on décèle un, deux, trois nœuds de

4. Sur ces diverses *nāḍī*, cf. *Yogamaṇḍala grantha*, p. 85-87 édité avec le *Siddhasiddhāntapaddhati* et le *Yogaviṣaya* par Smt Kalyani Mallik, sous le titre *Siddha-Siddhānta-Paddhati and other works of Nath yogis*. Poona, Oriental Book House, 1954.

5. *Kālamārga* à la fois engendre le temps et le pressure car il est la cause du souffle, lequel, à son tour, est à l'origine du temps. S'agit-il ici du souffle *vyāna* qui, pénétrant le corps entier, lui donne vie et souplesse ?

6. Quant à *kāma*, *viṣa* et *nirañjana* associés à des pratiques sexuelles, cf. ici p. 166. Gorakṣa semble suivre sur ce point les Tantra.

(ce support) racine. Au milieu de ces trois nœuds réside un lotus dont les quatre pétales sont tournés vers le bas. Là, au centre du péricarpe, d'une extrême subtilité tel le filament d'une tige de lotus, se trouve une conche où repose l'énergie *kuṇḍalinī*, la lovée, semblable à une très jeune pousse. Celle-ci, sous l'aspect de deux ou trois conduits (*nāḍī*), après avoir pénétré dans le germe de la conscience, est endormie. »

Versets de la page 10

« Là, au milieu de ce triple chemin (racine des trois conduits), elle réside très subtile comme un fil d'araignée : s'avançant jusqu'au cercle du nombril, sur une étendue de quatre largeurs de doigts, elle s'incurve en huit courbes puis du centre du nombril elle surgit en de nombreuses branches principales et secondaires.

Au milieu du nombril, une roue repose sur dix conduits dont *iḍā, piṅgalā* et *suṣumnā*. Ces voies ascendantes ont pour support une branche maîtresse, le *merudaṇḍa*. L'une d'elles, l'*alambusā*, prend également support sur cette branche. »

Ainsi la *kuṇḍalinī*, formée d'innombrables conduits, se trouve entraînée dans le tourbillon du *brahman* ou centre tourbillonnant.

(Prose de la fin de la page 10)

« A travers le canal central, ce chemin (de la *kuṇḍalinī*) s'étend jusqu'à la boîte crânienne, et là, dans le cercle de la lune, réside le suprême *liṅga* du crâne. Au-dessus du siège *lampikā* (la luette), ce *liṅga* déverse un flot de nectar. Dans l'espace interne, le *garbha* situé au milieu du front, se trouve ce nectar même. L'ayant subjugué à la surface du *brahmadaṇḍa* identique à une défense d'ivoire (*rājadanta*), *śaṅkhinī*[7] le fait couler. (P. 11)

A l'intérieur du *rājadanta* il n'y a qu'un orifice, bouche de la *śaṅkhinī*, dite dixième porte.

Du cercle de la portion racine d'où sort l'énergie *kuṇḍalinī* (au centre de *mūlādhāra*) surgissent le conduit de la lune, de la portion gauche, et le conduit du soleil, de la portion droite. La lune remplit la portion gauche du corps, et le soleil, la droite. La lune correspond, dit-on, à la cavité de la narine gauche et le soleil à celle de la narine droite. Ainsi sont établis lune et soleil.

Du bulbe racine surgit le souffle, surgit la pensée, surgit le soleil, surgit la vie (*jīva*), surgissent son et *mātṛkākṣara*.

Dans la pensée réside le domaine du sommeil mystique, l'indicible Soi suprême ayant pour fonction la volonté (*icchā*). »

7. Conque, à savoir la *kuṇḍalinī*.

(Versets de la page 11)

« Montant du bulbe-racine, le souffle s'élève par le chemin de la lune et du soleil. Prenant support sur l'énergie, il accède au *brahmadaṇḍa* (la *suṣumnā*) qu'il perce. Ce souffle qui s'élève en tourbillons est nommé *prāṇa* par les êtres éveillés.

Grâce au bâton du bulbe, cette lovée, évanouie, tourbillonne sous l'action des porteurs de bâton (les souffles). Ainsi, déterminée par eux, elle reconnaît Śiva. »

(P. 10-11)

« Le *liṅga*, situé au-dessous du siège de la naissance, réside au milieu du bulbe radical et au-dessus de l'organe sexuel. Au-dessus de lui se trouve le siège du *liṅga*, le *svādhiṣṭhāna*, " plaisant " ; dans la zone du nombril, à la partie supérieure du centre plein de joyau (*maṇipūra*) réside le feu. C'est pourquoi, tout d'abord, ce feu porteur du bâton levé jaillit de tous côtés.

Dans la région inférieure de *maṇipūra*, tournée vers le sud et vers le nord, est la zone de l'anus [8]. Et, en son milieu, le bulbe du nombril sous forme de lotus est, dit-on, le réceptacle de tous les courants corporels (les *nāḍī*).

8. *Amedhya*.

Dans le lotus du cœur réside la catégorie de la terre, de couleur jaune, et au milieu sous l'aspect rouge de la fleur de *kadamba*, se trouve la roue de feu, lieu de repos de la conscience empirique. Dans la gorge, siège de purification, se situe la catégorie du Soi envahie par le flot de l'eau (lustrale).

Au milieu de la voûte du palais (*tālu*), telle la flamme effilée d'une chandelle, la catégorie de l'éclat igné (*tejas*) brille sans interruption.

Dans le bourgeon émergeant de la cavité du bulbe crânien réside la catégorie de l'air et, à l'extrémité du nez, celle de l'éther. Au-dessus, en *bhrū*, le siège de l'autorité (*ājñā*). Et dans ce siège, à l'intérieur de seize nœuds [9], on décèle le nectar de la seizième portion lunaire, et en cette *kalā* repose l'énergie cognitive plus subtile que la centième partie de l'extrémité d'un cheveu. Au-dessus de cette énergie réside le point, *bindu* (ou l'efficience virile, *vīrya*).

Lorsque le *bindu* explose et se brise, il forme aussitôt par son expansion, le *mastaka* (c'est-à-dire le *brahmarandhra*) comparable au fruit triangulaire du châtaignier d'eau.

En lui, le siège où la conscience empirique se dissout a pour support l'énergie

9. Ce sont probablement les 16 *ādhāra* que mentionne Gorakṣanātha dans le S.S.P. ch. II *śl* 11 à 25 : 1. *pādāṅguṣṭhā* (gros orteil), 2. *mūlādhāra*, 3. *gudādhāra* (avec contraction et expansion de l'anus) lieu de *apānavāyus*, 4. *medhrādhāra*, organe sexuel, 5. vessie, 6. nombril, 7. cœur, 8. gorge, 9. luette (*ghaṇṭikā*), 10. *tālu*, 11, langue, 12. *bhrūmadhya*, 13. *nāsādhāra* où la pensée se stabilise, 14. *nāsāmūla*, racine du nez, 15. *lalāṭa*, front, 16. *brahmarandhra* où réside *ākāśacakra*.

cognitive. Mais tant que l'on considère le lien avec le corps comme identique à la conscience, on continue à errer dans le triple monde.

Ainsi, orné des trois énergies, le Soi suprême (*paramātma*) reste le même, Lui, le miroir de la Conscience absolue où l'univers se reflète. Expert à discerner les activités du devenir, il est doué de modalités et d'énergies multiples quand, assumant l'état du sommeil (de l'ignorance), on le perçoit comme la lune se reflétant dans l'eau. Et pourtant c'est Lui, Maheśvara, Seigneur omnipénétrant, créateur des quatorze espèces d'êtres, Lui, le Soi suprême. »

Analyse

Ce traité a pour but de montrer comment le Soi suprême, orné des trois énergies principales : volonté, connaissance et activité (*icchā, jñāna* et *kriyā*), demeure endormi dans le corps humain sous forme de *kuṇḍalinī* et comment il se révèle.

Gorakṣa donne des centres une description à la fois cryptique et très détaillée car il envisage d'un coup tous les effets de la percée, de sorte que, au lieu d'une perspective unique, on découvre à chaque étape un nouveau foisonnement. Ce mouvement de l'œuvre correspond sans doute autant à la spontanéité et à la globalité de l'expérience des *nātha* qu'à une intention ésotérique.

Il est possible d'expliciter les allusions et d'indiquer leur sens mais une telle analyse n'échappe pas à la technicité du langage.

Entre le centre qui ferme et ouvre l'anus et l'organe sexuel, un triangle au milieu du *mūlādhāra* est entouré des trois cercles de ce *maṇḍala*. A chaque pointe du triangle se trouve un nœud et au centre de ces nœuds un lotus dont les quatre pétales sont dirigés vers le bas pour qui s'engage dans les activités mondaines, et dirigés vers le haut pour qui s'en détourne.

Dans le péricarpe du lotus est lovée la *kuṇḍalinī* ; on l'appelle conche (*śaṅkhinī*) en raison de ses trois circonvolutions et demie. Rouge comme une jeune pousse de corail, elle se présente sous l'aspect de deux ou trois courants, germes de ce que seront *iḍā* et *piṅgalā*, le troisième étant la *suṣumnā*. Comme une pousse latente dans sa graine, la *kuṇḍalinī* gît assoupie d'où l'expression « germe de la conscience », celle-ci encore obscure devant être éveillée.

Du bulbe (*kanda*) surgissent les 72 000 courants dont les deux *nāḍī* bien connues *iḍā* et *piṅgalā*. Six voies sortent du nombril (*nābhi*) au moment où la *kuṇḍalinī* se dresse : souffle, pensée, soleil [10], vie, et encore le son fondamental à l'origine des dix sons intérieurs [11], enfin les syllabes de la *mātṛkā* siégeant dans les lotus des centres.

La *kuṇḍalinī*, aussi ténue qu'un fil d'araignée, réside au milieu d'un triple chemin à la base des trois principaux courants qui se délient au moment où elle se dresse en se dirigeant vers le nombril.

Comment quitte-t-elle le bulbe et perce-t-elle le *brahmadaṇḍa*, voie médiane ? C'est, nous dit-on, grâce au bâton du bulbe, à savoir sous l'effet des contractions de l'anus et sous l'action des souffles dits « porteurs de bâton ». Battue par eux, l'énergie lovée tournoie et s'élève en tourbillonnant à partir du bulbe jusqu'au nombril. Elle est donc sinueuse et douée de huit anneaux (*kuṇḍala*) dont nous connaissons les noms par ailleurs : *praṇava, gudanālā* (tige de l'anus), *nālinī* (tige de lotus), *sarpiṇī* (la serpentine), *vaṅkanālī* (tige recourbée), *kṣayā*

10. *Tarpaṇa*, ce qui chauffe et qui brûle, ne doit pas être confondu avec *sūrya*, le soleil, symbole de *piṅgalā*.

11. Cf. ici p. 180.

(celle qui mène à la destruction), *śaurī* (relative aux héros), *kuṇḍalī* (la lovée).

Cette montée sinueuse peut engendrer malaises, dépression, susciter des sauts, lesquels prennent fin dès que la *kuṇḍalinī* bien éveillée s'élève. Elle parvient ensuite au nombril dont surgissent les dix principaux courants [12] ; *iḍā* ou *somanāḍī* se tient à gauche et *piṅgalā* ou *sūryanāḍī* à droite ; la lune remplit la portion gauche du corps et le soleil, la portion droite. *Suṣumnā*, ou le feu, se dresse en leur milieu. *Sarasvatī* et *kuhū* sont de chaque côté de la voie médiane, *gāndhārī* et *hastijihvā*, de chaque côté d'*iḍā*, vers l'avant. Entre *gāndhārī* et *sarasvatī* réside *śankhinī* pleine de nectar et qui s'étend de la gorge au front en une ligne courbe. Toutes ces voies ont pour branche maîtresse la voie médiane.

Ainsi constituée par de nombreuses *nāḍī*, la *kuṇḍalinī* séjourne dans le « tourbillon du *brahman* » ; en effet, si elle ne tourbillonnait pas, elle ne pourrait remplir la fonction de ces divers courants vitaux.

Le nombril renferme le porteur du bâton levé, ce feu qui brûle vers le haut ; par l'intense chaleur qu'il dégage, la *kuṇḍalinī* devient ferme, droite, aussi raide qu'un bâton.

La *kuṇḍalinī*, d'inférieure qu'elle est en *mūlādhāra (adhaḥkuṇḍalinī)*, devient au nombril énergie intermédiaire, puis énergie subtile dans le cœur au centre *anāhata* et dans la gorge (*viśuddhicakra*), et enfin énergie supérieure (*ūrdhvakuṇḍalinī*) quand elle parvient au *brahmarandhra*.

Au fur et à mesure de cette montée les centres s'éclairent : le souffle (*pavana*), purifié, illumine la voie médiane ; la pensée (*manas*), devenue omnisciente, fait resplendir le Soi suprême ; le soleil (*tapana*) fait briller les centres du nombril et des sourcils ; la Vie (*jīva*), d'abord illuminée par les rayons de la *kuṇḍalinī*, illumine à son tour le cœur ; enfin le son (*śabda*) ainsi que la mère des phonèmes (*mātṛkā*) éclairent le *brahmarandhra*.

12. Énumérés ici p. 149.

La description des divers *cakra*, du nombril jusqu'au centre intersourcilier, ou centre de l'autorité, n'exige guère d'explication. Le texte est clair et classique. Mais il n'en va pas de même en ce qui concerne le centre supérieur.

Le *bindu*, point d'une efficience concentrée, qui représente la virilité et qui se trouve au-dessus du centre intersourcilier, explose, se dilate et produit ce faisant le *mastaka* ou *brahmarandhra*. L'orifice à la base du *liṅga*, en forme de clochette (*ghaṇṭikā*) est le *rājadanta*, défense d'éléphant, c'est aussi l'ouverture de la *śaṅkhinīnāḍī*. Si le *brahmarandhra* est comparé à une défense d'éléphant, est-ce en raison de sa couleur ivoire ou afin de suggérer une percée puissante ?

La boîte crânienne contient trois cercles : les *maṇḍala* du feu, du soleil et de la lune. Au milieu de ce dernier, *somamaṇḍala*, un flot de nectar suscité par la brisure du *liṅga* se déverse d'abord dans la cavité du crâne ; puis la *śaṅkhinī* dont la dixième porte s'ouvre sur le lotus à mille pétales (le *sahasrāra*), extrait ce nectar du cercle de la lune et, après l'avoir maîtrisé, l'insuffle dans la voie médiane. Le *yogin* prend alors l'attitude de la *khecarīmudrā*, sa bouche s'entr'ouvre irrésistiblement et il est soulevé en pleine félicité.

Sur cette attitude, certains textes des Nātha donnent les précisions suivantes :

Contractant la gorge on y immobilise les deux *nāḍī* (*iḍā* et *piṅgalā*) et, pressant la langue (contre la luette), la seizième *kalā* monte vers le haut où se trouve le triangle (*trikūṭa*), le foudre à trois pointes, la syllabe *OṂ*.

Ou encore selon le Siddhasiddhāntapaddhati [13] : « Si le *yogin* médite sur la *kalā*, le nectar flue de la lune. Tournant alors sa langue vers l'arrière dans l'attitude de la *khecarīmudrā*, il empêche ce nectar de retomber dans le feu destructeur du nombril. En conséquence, il atteint l'immortalité. »

Le même traité précise que ce qui tire vers le haut la *śaṅkhinī*, c'est la félicité spontanée (*śl* 56).

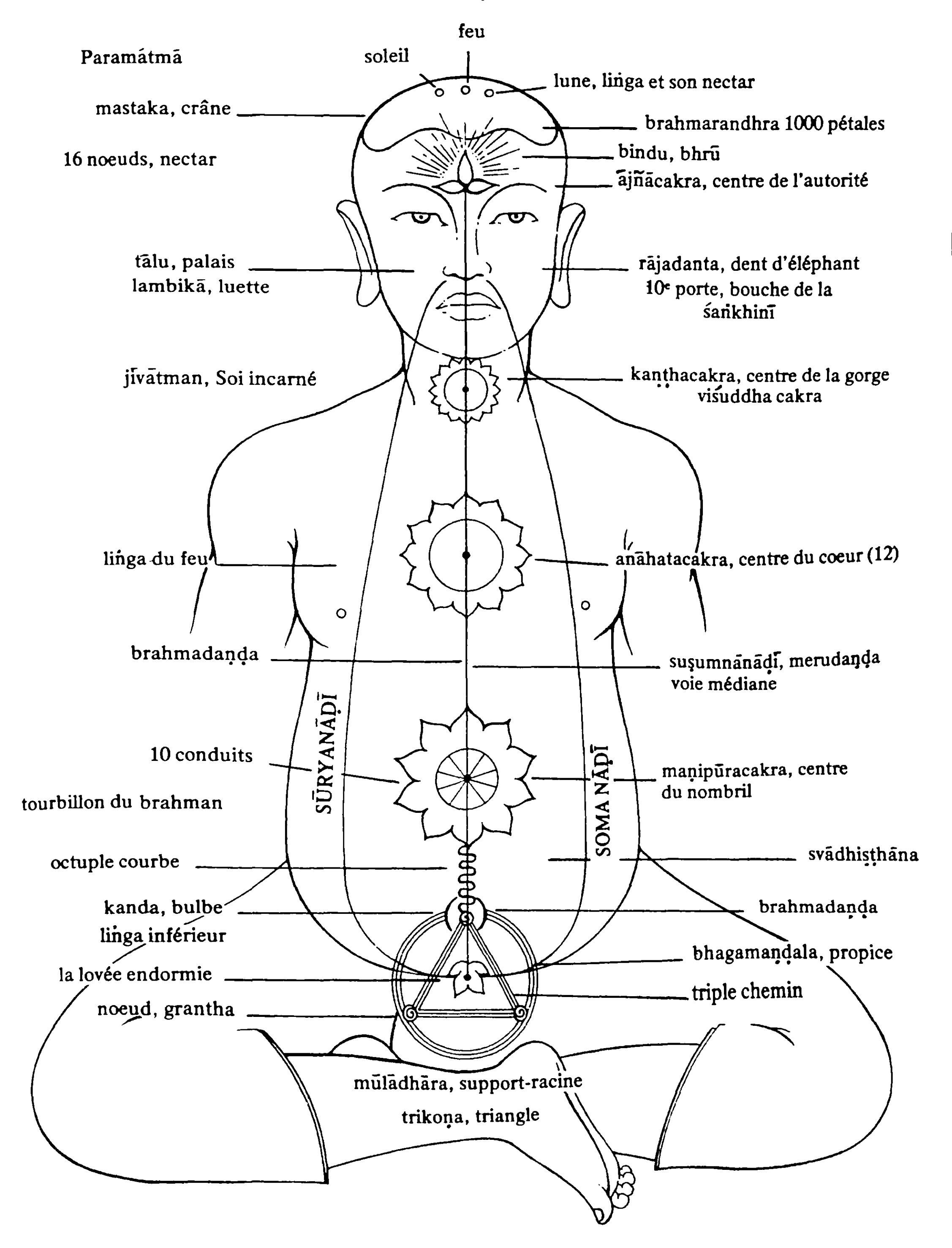
13. II p. 3 dans l'éd. Kalyani Mallik, *opus cit.*, ici p. 149.

Et au *śloka* 62 : « Par quelle tige (*mala*) extrait-on la liqueur (Śiva) et comment l'âme la boit-elle ? Le nectar est recueilli par le canal *śaṅkhinī*, et l'âme individuelle se trouvant dans la voie médiane boit la liqueur (*rasa*) à travers cette tige dès qu'elle réside dans la *mātṛkā*, ensemble des phonèmes mystiques. »

Lors de l'éveil de la *kuṇḍalinī*, la conscience empirique s'apaise d'abord dans le centre du cœur, puis, parvenue au *brahmarandhra*, elle s'y dissout complètement (*cittalaya*) pour faire place à l'énergie de connaissance (*jñānaśakti*) qui mène à la Conscience absolue.

Parallèlement, le Soi, assoupi dans le centre inférieur où il dormait du sommeil de l'ignorance et qui errait de vie en vie parce que persuadé de son identité au lien corporel, se reconnaît maintenant comme le Soi suprême.

Bien qu'il ait assumé les trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité, déployant cette dernière en ce monde, et bien qu'il soit apte à discerner les modalités du devenir, le Soi reste le Soi et ces mêmes énergies le font resplendir. Selon l'image traditionnelle, qu'il se révèle comme l'ultime Conscience, pur miroir où l'univers entier se mire, ou qu'à l'inverse il se montre comme un reflet dans ce miroir telle la lune dans l'eau — de multiples lunes, déformées et tremblotantes miroitant dans l'eau agitée mais une seule lune, claire et immobile, apparaissant dans l'eau calme — il n'y a qu'un seul et même miroir, qu'un seul et même Soi.


triple maṇḍala
feu
Paramátmā
soleil
lune, liṅga et son nectar
mastaka, crâne
brahmarandhra 1000 pétales
16 noeuds, nectar
bindu, bhrū
ājñācakra, centre de l'autorité
tālu, palais
lambikā, luette
rājadanta, dent d'éléphant
10e porte, bouche de la
śaṅkhinī
jīvātman, Soi incarné
kaṇṭhacakra, centre de la gorge
viśuddha cakra
liṅga du feu
anāhatacakra, centre du coeur (12)
brahmadaṇḍa
suṣumnānāḍī, merudaṇḍa
voie médiane
SŪRYANĀḌĪ
SOMA NĀḌĪ
10 conduits
maṇipūracakra, centre
du nombril
tourbillon du brahman
octuple courbe
svādhiṣṭhāna
kanda, bulbe
brahmadaṇḍa
liṅga inférieur
bhagamaṇḍala, propice
la lovée endormie
triple chemin
noeud, grantha
mūlādhāra, support-racine
trikoṇa, triangle

Troisième partie

SENS PROFOND DE LA PRATIQUE ÉSOTÉRIQUE

Chapitre I

L'androgyne, *ardhanārīśvara*

L'iconographie indienne se plaît à représenter Śiva sous les traits d'un hermaphrodite, *ardhavīra*, la partie droite du corps étant masculine et la gauche, féminine. C'est exprimer d'une manière concrète la libre autonomie de l'énergie divine, les deux sexes réunis en un seul corps reconstituant l'unité originelle des principes opposés qui divisent l'univers : « Śiva marque de son sceau le monde entier, dit Utpaladeva, divisant l'humanité en corps mâles et en corps femelles » — parties fractionnées d'un même Tout. (S.st. XIV. 12.)

Aux *yogin* et *yoginī* qui aspirent à retrouver la plénitude de l'unité primordiale est proposée l'union sexuelle ésotérique. S'ils sont aptes à remplir les conditions qu'elle impose, ils peuvent, grâce à elle, recouvrer l'intégralité de l'être, unir indissolublement en eux les polarités masculine et féminine, unité en germe dans tout être humain [1], et échapper définitivement à la dualité.

Cette union sexuelle que nous allons décrire porte le nom de *rudrayāmala* ou couple indissoluble formé par Śiva et son énergie. A l'occasion de l'union sexuelle et, prenant appui sur

1. D'après le Śāktavijñāna le centre radical renferme les deux sexes, cf. ici p. 129.

l'élan qu'elle suscite, l'adepte s'absorbe dans l'efficience de son énergie ; conscience et énergie ne faisant qu'un, il accède au niveau cosmique de la Conscience et se fond, tel le couple divin, en l'indifférenciation du Tout primordial, en Paramaśiva.

Le Tantrisme montre ainsi comment l'expérience suprême inclut tous les niveaux de la réalité, comment l'unité surgit sur le lieu même de la dualité. Pour le tantrisme, en effet, l'unification doit s'instaurer à l'occasion des expériences de la vie ordinaire quelles qu'elles soient, et, grâce à la purification qu'entraîne la *kuṇḍalinī*, toute énergie peut être changée en énergie de pure Conscience.

Kuṇḍalinī et vie sexuelle

En fait il existe un fossé infranchissable entre l'énergie de pure Conscience et la sexualité tant que la *kuṇḍalinī* « au corps sinueux » repose inerte dans l'homme ordinaire. Mais que la serpentine se dresse, et le corps pénétré de puissance devient le lieu et l'instrument privilégié de l'accès à la Conscience bhairavienne, à condition, il est vrai, que le *yogin* allie discernement et renoncement mystiques, tel le cygne habile à extraire des eaux cosmiques le suc de la Conscience [2].

Tout plaisir donne un aperçu de la béatitude du Soi car, le désir étant assouvi, on repose en soi-même mais on n'a pas pour autant atteint le Soi véritable dans son dévoilement.

Si, quand la *kuṇḍalinī* se dresse, les énergies étant purifiées, on utilise le plaisir comme tremplin, il se transforme en félicité de la pure Conscience. C'est ainsi que le rite sexuel qui doit faire accéder à la Conscience cosmique, prend appui sur les éléments caractéristiques de l'union sexuelle, comme le toucher, la ferveur et l'assouvissement du corps, et porte le plaisir à son plus haut point en le transmuant en une félicité apaisée et ininterrompue, la polarité du désir étant apte à faire place au ravissement du Soi.

2. Cf. ici p. 172.

Le toucher

Parmi les cinq sens, le toucher dont relèvent les organes sexuels est considéré comme privilégié ; plus intime que les autres il facilite le contact avec le centre médian [3] et l'éveille en conséquence ; il est lié, d'autre part, à une émotion globale qui entraîne l'unification rapide des tendances dispersées par nature et mène à l'assouvissement du désir.

Abhinavagupta cite d'ailleurs une stance de la Spandakārikā (III. 10) pour montrer la place de choix accordée au toucher par ses prédécesseurs qui ne le mentionnent pas parmi les obstacles au *samādhi* que sont les points lumineux, les odeurs, les saveurs et sons extraordinaires surgissant inopinément à l'issue d'une profonde absorption ; il précise lui-même (T.A. XI 29-33) : « Les organes de la vision, de l'ouïe, du goût et de l'odorat se trouvent de manière subtile dans la terre et les autres éléments appartenant à des niveaux de réalité inférieurs, le plus haut ne dépassant pas le stade de l'illusion (*māyātattva*), tandis que le tact réside au niveau supérieur de l'énergie en tant qu'indicible sensation subtile à laquelle aspire sans cesse le *yogin* ; car ce contact s'achève en une conscience [4] identique au pur firmament brillant de son propre éclat. »

Jayaratha compare cette indicible sensation (*sparśa*) à un fourmillement (*pipīlikā*) ; nous y voyons une « touche » infiniment subtile de l'énergie divine, le contact même avec la grâce [5].

3. *Madhyamacakra*, cf. ici p. 201.
4. Trois termes désignent ici la conscience : *saṃvitti*, *cit* et *prakāśa*.
5. Certaines Upaniṣad établissent déjà les correspondances : toucher, souffle *udāna* (ou *kuṇḍalinī*) et zénith. La Chāndogya à l'occasion des cinq canaux, rapproche le canal dirigé vers le haut qui est *udāna* du vent et de l'*ākāśa*, ce dernier étant l'espace intérieur de l'homme, au-dedans du cœur, et cet *ākāśa* qui est plénitude et immutabilité, ne diffère pas de l'espace externe identique au *brahman* (III. 13.5 et 12 7-9). Et sur le zénith dont la verticalité évoque le souffle ascendant, l'*udāna*, on trouve encore : « Brahman se repaît de la fleur *brahman* butinée par l'abeille Upaniṣad (la science des correspondances mystiques) dans la ruche du ciel, au zénith où le soleil — symbole du *brahman* — est le miel des dieux et dont les rayons sont ceux du zénith. »

L'effervescence et la ferveur

Au rôle que joue le toucher dans le *kulayāga*, il faut associer celui du désir dont l'intensité fournit un point d'appui précieux. Si, redoutable et stérile est l'attachement qu'entraîne le désir sexuel, son intensité, par contre, demeure nécessaire, voire indispensable, par l'effervescence vivante qu'elle suscite. Dans l'union ésotérique, en effet, l'effervescence du corps, libérée de l'attachement [6], offre un support à l'épanouissement de la ferveur mystique.

Si, dégagé de la possessivité amoureuse, *kāma*, le dieu du désir, consumé par le troisième œil de Śiva qu'est l'énergie *kuṇḍalinī*, cède le pas à la tendresse amoureuse [7] nourrie de vénération, ou si, par-delà connaissance et connu, le désir devient un pur élan d'amour impersonnel (*icchā*), son intensité nue anime le corps et ce dernier, libéré des limites individuelles, fonctionne librement, permettant au *yogin* de se tenir à la source de l'énergie dans l'émoi du premier regard.

Echappant à la dualité du choix et de l'objectivité, les sens éveillés déploient librement leur activité et d'une manière impersonnelle ; le corps étant ainsi assouvi le *yogin* accède à la félicité cosmique. C'est pourquoi le Vijñānabhairavatantra recommande : « Qu'on fixe la pensée qui n'est plus que plaisir dans l'intervalle de feu et de poison [8]. Elle s'isole (alors) ou se remplit de souffle et (l'on s'intègre) à la félicité de l'amour. » (*śl* 68.)

Il précise encore : « La jouissance de la Réalité du *brahman* (qu'on éprouve) au moment où prend fin l'absorption dans l'énergie fortement agitée par une union avec une parèdre (*śakti*), c'est elle qu'on nomme jouissance intime. » (69.)

6. *Rāga*.
7. *Rati*.
8. Cf. ici p. 72. Les termes techniques feu (*vahni*) et poison (*viṣa*) désignent respectivement le début et la fin de l'acte sexuel et, sur un autre plan, la contraction et l'épanouissement de l'énergie durant la montée de la *kuṇḍalinī*.

Quand la félicité liée au plaisir sensible envahit toute la personne et devient jouissance mystique intime, elle transcende le désir et purifie la pensée qu'elle apaise.

Ainsi, selon le grand adage des Tantra, ce qui pour l'homme ordinaire est facteur de lien se révèle pour le *siddha* facteur de libération. Au cœur même de l'effervescence propre au désir sexuel, on remonte grâce à l'ascension de la *kuṇḍalinī* jusqu'au jaillissement de l'énergie, jusqu'à sa source vibrante. C'est là le secret de profonds Tantra comme la Parātriṃśikā, secret révélé par Abhinavagupta dans la glose qu'il en fit [9].

Le corps est donc valorisé en tant qu'instrument de réalisation car les énergies ayant franchi les frontières individuelles s'étendent à l'univers et sont appelées de ce fait des « divinités » [10].

Abhinavagupta dit à ce sujet :

> « Toutes les choses jetées avec violence dans le feu qui brûle au sein de notre propre conscience abandonnent leur différenciation en alimentant sa flamme de leur propre énergie. Dès que la nature des choses est dissoute par cette cuisson hâtive, les divinités de la conscience — ces maîtresses des organes sensoriels — savourent l'univers transformé en nectar. Assouvies, elles identifient à elles-mêmes Bhairava, firmament de la Conscience, Dieu demeurant dans le Cœur, Lui, la plénitude [11]. »

D'après la glose, les divinités prennent conscience de l'univers comme d'un reflet dans la suprême Conscience. Le

9. P. 50.
10. *Devatā*, terme utilisé déjà dès les plus anciennes Upaniṣad.
11. T.A. III. 262-264.

même rapport s'établit entre le sujet conscient et l'objet dont il jouit, car les divinités, bien que reposant dans l'indifférencié ont des fonctions et des activités variées relatives aux divers organes sensoriels tournés vers leurs objets respectifs.

Chapitre II

Transfiguration du corps et de l'univers

Afin de mieux faire comprendre en quoi consiste le contact entre le sujet et l'objet, le Soi et l'autre, Abhinavagupta cite un passage obscur du Yogasaṃcara [1].

Bien que ce texte semble insister sur le contact d'ordre sexuel, du fait qu'il est le plus intense des contacts, il concerne également n'importe quelle relation entre un organe et son objet spécifique [2].

Mais plutôt que d'un contact, il s'agit d'une union intime (*mithuna*) sur fond de jouissance chez un être au cœur éveillé. La friction répétée entre sujet et objet accélère l'échange et aboutit à la fusion. En l'absence d'une telle friction, l'objet reste limité et le sujet n'accède pas au nectar universel. Mais grâce à cette friction qui entraîne l'intensification de la jouissance et de l'énergie, l'objet perd ses contours, et la dualité entre sujet et objet s'abolit.

1. T.A. IV. 130-146, avec le commentaire de Jayaratha, p. 138 sqq., notre analyse est entre parenthèses.

2. L'homme qui exerce une vigilance intense peut avoir l'expérience de l'interpénétration du sujet et de l'objet au cours de n'importe quelle union, celle de deux vagues de la connaissance, de deux sons par exemple. C'est à ce type d'expérience dont rien n'est exclu que le Śivaïsme non-dualiste doit son universalité.

Ainsi en unifiant deux pôles, la friction peut être l'occasion pour le yogin de s'intégrer au Tout, il jouit de la Conscience cosmique, corps et univers étant transfigurés.

> 146. La Conscience, grâce à sa liberté, se révèle en tant que réalité interne et réalité externe, sans cesser d'être une prise de conscience de Soi. 130. Elle se manifeste en trois sphères successives : sujet ou feu, connaissance ou soleil et objet connu ou lune. Dans l'union intime (*mithuna*) du feu et de la lune s'effectue un échange réciproque à travers contraction et déploiement [3]. De cette friction unitive du sujet et de l'objet, la Conscience plénière surgit.
>
> 131. Tout comme, en s'unissant, *yoni* et *linga* émettent l'ambroisie, ainsi de l'union de feu et de lune s'écoule l'ambroisie ; aucun doute à cela.

(Le rôle que jouent *agni* et *soma* dans le rite védique peut éclairer cet extrait. Le feu sacrificiel s'élève droit dans le firmament pour porter aux dieux les multiples offrandes qu'il a dévorées. Écartant le ciel de la terre, il fait naître une nouvelle dimension. De même le feu de la *kuṇḍalinī* consume toute la multiplicité qu'il rend à son essence de Conscience indifférenciée quand, accédant au suprême firmament — le *brahmarandhra* — il se perd dans son immensité.

De son côté la plante *soma*, pressurée entre les pierres sacrificielles puis purifiée, livre son suc enivrant aux divinités. La lune (*soma*) apparaît dans les Āgama comme le symbole de l'objet connu qui, éclairé par le soleil de la connaissance (*sūrya*) et pressuré par le Sujet (*agni*), répand son nectar dont jouissent les divinités que sont les organes transfigurés.

3. *Sammīlana* et *unmīlana*.

La *kuṇḍalinī* se trouve ainsi préfigurée dans la chaleur intense d'*agni*, l'éclat lumineux du soleil et l'immortelle boisson de félicité (*amṛta*).

132-133. Au cœur de la nuit (que sont les activités quotidiennes) soumises à l'illusion, on doit pressurer fortement les deux roues — sujet et objet — afin d'en extraire le suc. De leur compénétration fulgure aussitôt une splendeur éminente, celle du suprême Sujet connaissant qui transcende l'éclat du soleil et de la lune (connaissance et objet connu).

Dès que l'on perçoit cette lumière suprême — son propre Soi — on connaît alors *Bhairava*, cause universelle, parfaite lumière de la Conscience ou suprême Sujet. Telle est la Connaissance de l'ultime Réalité.

133. C'est que, par-delà les deux roues du sujet et de l'objet, il y a une roue à mille rayons, le *sahasrāra* [4], la Conscience universelle dont procède l'univers.

134-136. Quand le suprême Sujet, ou feu, enflamme l'objet, la lune (c'est-à-dire l'énergie active en ce monde, *kriyāśakti*), celle-ci libère le flot qu'elle contient et engendre le monde commun à tous les hommes ainsi que le monde varié spécifique à chacun.

Alors cette énergie [5], enflammée, répand de toutes parts son suprême nectar jusque dans la roue du sujet à travers la roue de

4. Cf. ici p. 48.
5. *Soma*, l'objet transfiguré répand l'ambroisie comme le fait la 16ᵉ portion de la lune quand les autres portions disparaissent l'une après l'autre dans le soleil, c'est-à-dire le souffle ascendant (*udāna*). Cf. T.A. VI. 96-97.

l'objet et celle de la connaissance ; et ce nectar fluant progressivement de roue en roue atteint enfin la quintuple roue (à savoir le corps et ses organes subtils, intelligence, pensée, etc.).

(En d'autres termes, l'énergie objective ruisselle de roue en roue non pas, comme on pourrait le supposer, de la roue supérieure du Sujet jusqu'à la roue inférieure du monde objectif mais de celle-ci jusqu'à la roue du Sujet et, de là, elle reflue vers l'extérieur : le corps et ses organes sensoriels.

Ayant recouvré sa véritable nature le *soma* fond dans le centre universel, puis émet à son tour l'univers intérieurement lorsque s'éveille la vibration générique.

Le suprême Sujet découvre alors en lui-même la roue dite « secrète » parce que relative à l'union sexuelle. Elle a pour origine le lieu de la naissance [6] éminemment créateur, siège de la félicité ou du plaisir. On y distingue trois niveaux : le niveau cosmique qui, relevant du suprême Sujet, suscite et résorbe le monde en un libre jeu ; le niveau individuel qui pour tout homme est le siège du plaisir auquel il est attaché ; enfin le niveau mystique, lieu de la félicité dite du *brahman*, apanage du *yogin* appelé *brahmacārin* qui, découvrant à même le *samādhi* cette roue secrète, harmonise félicité en ce monde et repos dans le Soi.

Avec la roue de la résorption propre au Sujet universel tout s'intériorise à nouveau : le flot de l'énergie objective sublimée s'écoule harmonieusement et le Sujet jouit de l'univers avec discernement, tel le cygne habile à extraire des eaux cosmiques le suc de la Conscience.)

136. Le cygne [7] étincelant de blancheur

6. *Janmasthāna.*

7. *Haṃsa.* Ces stances éclairent d'autres vers célèbres cités par la Maitry - Upaniṣad (V. 34) : « Cet oiseau couleur d'or qui repose dans le cœur et dans le soleil (*āditya*), le cygne à la splendeur sans égale, c'est dans le feu que nous devons

boit à nouveau le monde *(idam)* et avec une joie immense se dit : « Je le suis. »

(Prenant ainsi conscience de Soi en tant que Sujet universel, il résorbe tout en lui-même et y trouve pleine satisfaction :)

137. Il suffit qu'il réalise une seule fois son identité au monde, et plus jamais mérite et démérite ne le pollueront.

(Puis le Sujet se dirige vers le monde et le flot se déversant sur l'extérieur, l'essence intime se répand en extériorité durant la pratique sexuelle dont traitent les versets suivants :)

137-138. Ce (cygne) omniprésent — le Soi suprême — qui en raison de son autonomie s'allie à des modalités changeantes dans le corps à cinq rayons — le champ sensoriel — grâce au nectar fluant du monde transfiguré (*soma*), se meut vers les roues secrètes à triple rayon de saveur. C'est de là que, par son libre jeu, l'univers prend naissance, c'est là aussi qu'il se dissout [8].

139. C'est là que réside la béatitude pour tous, là encore que le *brahmacārin* qui s'adonne ardemment au *brahman* [9], grâce à cette roue secrète, obtient simultanément l'efficience en ce monde et la libération.

l'honorer. » N'est-ce pas là le suprême Sujet, le Soi ? En effet l'Upaniṣad enjoint de méditer sur cette splendeur de *Saviṭr* en tant que splendeur même du sujet qui médite. Alors atteignant le hâvre de paix, on prend ses assises dans le Soi. Cf. ici p. 108. allusion au feu sacrificiel l'*agnihotra* mais conçu dans cette Upaniṣad comme un feu intérieur qu'il faut honorer en raison de sa pureté.

8. Non seulement au plan individuel mais au plan du Soi apaisé.

9. Sur la félicité du *brahman*, cf. V.B. appendice p. 195.

(« *Brahmacarati*, il 's'avance vers le *brahman* » et se révèle en conséquence comme identique au suprême *brahman* fait de pure félicité :)

140. Puis par-delà cette roue secrète — roue de la naissance — il accède finalement au royaume du *brahman* où sujet et objet étant en harmonie sont émis dans le Soi et par le Soi.

(« Par le Soi » « *haṃsa* » le cygne, et « dans le Soi », à savoir *Parameśvara*, ce pur miroir en lequel se reflètent subjectivité et objectivité, *agni* et *soma*.

Ainsi à mesure que la *kuṇḍalinī* s'élève, le *yogin* atteint par-delà la roue de la naissance le centre supérieur (*brahmarandhra*) et y dépose le germe créateur ; il jouit de l'état brahmique où s'équilibrent intériorité et extériorité désormais indifférenciées. Et, ce faisant, il engendre l'univers, ce qu'il ne pourrait faire s'il déposait ce germe dans la seule objectivité.

Les stances suivantes décrivent l'oscillation des énergies subjectives et objectives selon que l'une prend le pas sur l'autre. Si l'activité qui se dépense à l'extérieur domine, le monde apparaît :)

141. Le *soma* — objet divinisé — qui dans ce royaume se trouve en harmonie avec le sujet, ayant engendré l'univers à l'intérieur, le manifeste à l'extérieur jusqu'à la terre si, bien enflammé par le feu (le Sujet), il s'établit d'une double manière jusque dans les jambes.

(Mais avec la suprématie du sujet, l'activité excitée par sa flamme atteint son degré le plus intense et l'énergie *prāṇakuṇḍalinī* [10] est clairement éprouvée dans le corps.)

10. *Kuṭila*, commenté p. 152, par *prāṇakuṇḍalinī*.

141-142. Que le Sujet mette l'objet en état d'infériorité, et, instantanément l'ambroisie s'écoule. Alors cette énergie sous forme d'activité, faite de *soma* (objet transfiguré) et éclairée par le soleil (la connaissance) de *prāṇakuṇḍalinī* se révèle clairement dans les chevilles, les genoux et les autres articulations. C'est elle qui, enflammée plus encore par le feu (le Sujet), émet sucessivement à l'extérieur les cinq rayons sensoriels.

143. Qu'on discerne aussi ce processus dans les organes des sens comme l'ouïe, et dans les organes moteurs jusqu'aux pieds quant au corps formé des cinq éléments [11] à partir du gros orteil jusqu'à la vision de l'œuf de *brahman* (le *brahmarandhra* ou d'après la glose le « monde » qu'il contient).

144. Qui l'ignore n'est pas un *yogin*, qui le sait devient maître de l'univers...

147. Ainsi la Conscience se manifeste-t-elle en tant que réalité interne et externe ; et c'est là, en son propre Soi, que, de par son autonomie, elle se montre « autre » [12] qu'elle-même sous l'aspect de sujet et d'objet.

11. Parallèlement se manifestent à l'extérieur le corps et l'univers faits des mêmes éléments, terre, eau, feu air, car la suprême Conscience réside non seulement dans les organes des sens et de la connaissance mais encore dans les énergies constitutives du monde externe.

12. « L'autre » est *māyā*, l'illusion, qui réside néanmoins en l'unité consciente.

(De ces strophes qu'Abhinavagupta a voulu sciemment obscures le contenu étant, dit-il, trop secret pour être révélé, [146] on peut déduire que les activités dirigées vers l'extérieur atteignent l'harmonie — l'égalité du sujet et de l'objet — grâce à la seule *kuṇḍalinī* et non sans elle. Nous verrons que la pratique sexuelle a pour but de faire pénétrer l'intériorité du *samādhi* dans la sphère dite externe et, de celle-ci, à nouveau, dans l'interne, ce qui permet d'accéder en quelque état que ce soit à une parfaite harmonie. Quand l'intériorité a envahi les différents domaines, vie et activité parviennent à leur apogée, l'ascension de la *kuṇḍalinī* ayant fait converger vers l'unique centre les énergies purifiées du *yogin* et révélant ainsi un monde rénové où se déploient ses énergies divinisées [13].

Quelle autre adoration peut-il y avoir que celle d'un Cœur qui renferme tout en lui-même ?)

13. Ce sont les douze *kālī* du système Krama. Voir à ce sujet *Hymnes aux kālī*, chap. III, p. 40 sqq. et 153-190 et T.A. IV 148-173, p. 157-206.

Chapitre III

Mantra *SAUḤ* et *KHA*

Abhinavagupta [1] donne des éclaircissements intéressants au sujet du divin nectar, royaume du bonheur [2], plein du flot de l'émission acquise par un *yogin* attentif à la vibration des conduits de la félicité, c'est-à-dire des *nāḍī* de l'homme et de la femme unis ; ce qui évoque à la fois la friction unifiante de Śiva et de l'énergie dont surgit la béatitude cosmique, et l'union du *siddha* et de la *yoginī* par laquelle cet état se révèle.

SAUḤ, mantra de l'émanation

Abhinavagupta associe ce suprême nectar au *parabīja SAUḤ*, symbole du nectar d'immortalité provenant du sacrifice cosmique où l'univers sous forme de lune [3] sert d'oblation jetée dans le feu de la Conscience. Non sans paradoxe, c'est en émettant dans le feu (ou suprême Sujet) le nectar conscient, source de Vie ou *S* que l'univers même extérieur suscite une intériorité accrue.

1. T.A. *V. śl.* 62 à 73, condensé.
2. *Saudabhūmi.*
3. L'univers est appelé lune, *soma*, en tant qu'Énergie divine, la vierge Umā unie à Śiva (*sa* + *umā* = *soma*).

Alors ce divin nectar, tel le beurre clarifié, atteignant la fine pointe de la cuiller sacrificielle — ou *AU*— trident des énergies, se répand jusque dans les activités mondaines de sorte que tous les organes sont parfaitement assouvis.

Enfin les deux points du *visarga* (*Ḥ*), externe et interne, unifiés en un point unique (le *bindu*), révèlent le nectar du *visarga*, c'est-à-dire la ' décharge ' du flot suprême s'écoulant dans le feu de la Conscience. Aucune différence ne subsiste à ce moment entre l'écoulement de ce nectar dans notre propre essence et son écoulement dans un univers plein de conscience. C'est là, dans le Cœur des *yoginī*, que l'être parfaitement conscient, apte à s'y reposer pour toujours, atteint la gloire.

Abhinavagupta conclut en précisant que le fonctionnement de *SAUḤ* dans le feu de la conscience se rapportant à la béatitude de l'émission demeure très secret et ne doit faire l'objet d'aucune explication.

Mais, plus loin, (*śl* 142-145), il revient sur la signification de *SAUḤ* dans la pratique sexuelle à l'occasion du son spontané, le *dhvani* existant par soi-même, très subtil et omniprésent, qu'on doit réaliser par expérience directe. Bien que non manifestée, cette pure résonance est décelée dans le cri amoureux (*sītkāra*), involontaire, indépendant de toute concentration, qui s'élève spontanément de la gorge de l'amante absorbée dans le plaisir de l'amour [4].

Cette simple résonance (*nādamātra*) est « désir dont la réalité est essence plénière » [5].

Bien concentré sur ce cri amoureux, l'amant s'empare de la vibration initiale, celle de l'ébranlement de la suprême Conscience.

Voici maintenant l'explication relative au *mantra SAUḤ* correspondant à la montée de la *kuṇḍalinī* :

S est désir de contact avec l'être aimé, sans qu'il y ait le moindre attachement à son égard. C'est aussi le début du contact avec la Conscience suprême, *AU*. Puis, lors de l'union

4. T.A. III. 146-148.
5. Id. comm. p. 148.

sexuelle, où cœur, gorge, lèvres prennent part à l'épanouissement de l'être complet, à l'intérieur de la voie médiane, la *kuṇḍalinī* s'élève à travers bulbe, cœur, gorge, voûte du palais, jusqu'au *dvādaśānta*, les deux amants demeurant conscients de ce fonctionnement dans la voie du milieu en tant que pure intériorité. Tel est l'accès au phonème *AU*, lieu de l'identification, dès que les amants s'affermissent dans le Soi indifférencié.

Si le *yogin* évoque le germe créateur *SAUḤ* tout vibrant de félicité à l'intérieur du canal médian, il parviendra alors à la conscience sans égale relative au suprême *dvādaśānta*.

Ḥ ou *:* Quand fonctionne le *visarga* — transcrit par deux points superposés — dans les deux voies du *dvādaśānta*, l'interne et l'externe, le *yogin* en toute vigilance unit ces deux *dvādaśānta* au cœur [6].

Ajoutons qu'il est très difficile d'obtenir l'union intériorisée durant l'acte sexuel propre à ce germe émetteur [7] en lequel l'amant est plongé dans l'amante et vice versa, le mâle doit oublier qu'il est mâle tandis que le domaine subjectif pénètre dans le domaine objectif et inversement, condition pour que s'évanouisse la conscience du moi.

Parallèlement, du point de vue universel, l'être pur, *sat*, symbolisé par *S*, pénètre en *AU* — les trois énergies bien harmonisées, puis la puissance émettrice de Śiva (à savoir le *visarga Ḥ* du centre supérieur) s'unit au cœur. Ainsi l'univers *(Sat)* sera-t-il émis au sein de Bhairava et atteindra-t-il le repos.

KHA, *mantra* de la résorption

Un autre *mantra*, *KHA*, relatif à la résorption et non plus à la création, est associé à la montée de la *kuṇḍalinī* ; il relève lui aussi de la pratique sexuelle et implique comme *SAUḤ* une absorption permanente à même le monde.

6. *śl* 142-147. Cf. ici. p. 47.
7. *Sṛṣṭibīja* en tant que *spandanabīja*, germe vibrant.

Il consiste à séjourner progressivement en dix espaces intérieurs de plus en plus apaisés. Ce sont les dix *KHA* [8].

Le *yogin* commence par se recueillir sur l'éveil de la *kuṇḍalinī* résidant au centre inférieur ; il énonce le *mantra* *KHA* et, se concentrant sur lui, il l'unit à l'énergie, tout en faisant monter la puissance du *mantra* dans le canal médian jusqu'au centre supérieur. Par-delà les étapes des deux énergies — connaissance et activité — la dualité du sujet et de l'objet étant dissoute, il parvient à l'énergie de volonté où il prend conscience de soi (*svavimarśa*). Enfin, transcendant le Quatrième état en lequel fulgurent, seuls, les rayons de pure conscience, l'adepte s'indentifie au royaume des *mantra*, source de leur efficience. (V. 90-92.)

Voici maintenant de quelle façon Jayaratha (p. 400-402) éclaire, mais si peu, le texte d'Abhinavagupta :

> « D'une prise de conscience discriminatrice, le *yogin* s'établissant en *KHA* — le Soi — commence par accéder à *KHA* — glorieuse liberté propre à la souveraineté. Et tout en percevant sa propre essence, il se tient en *KHA* — l'individu (*aṇu*) — grâce à la résidence en *KHA* — l'amour sensible (*rati*) — et s'il y demeure d'un cœur vigilant, il pénètre en *KHA* — racine de l'énergie du souffle, la matrice, ce réceptacle [9] où prend naissance *prāṇakuṇḍalinī*. Puis, laissant de côté cette énergie du souffle *KHA* — propre au domaine médian (*madhyadhāman*) — il élève la *kuṇḍalinīśakti* ou *ūrdhvakuṇḍalinī* qui pénè-

8. V. 145 par rapport à *gagana*, infinité. *Kha ou khe* désigne l'espace centré, vibrant et apaisé du cœur. Cf. ici p. 23 *gaganaśakti* et *khecarīśakti*, *kha* étant le moyeu de la roue. Cf. P.T. v. p. 10.

9. C'est *mūlādhāra*, *janmādhāra* et *kulamūla*.

tre graduellement dans la voie médiane jusqu'au *brahmarandhra*.

Il accède alors à *KHA* — l'énergie déployée en toute son activité (*kriyāśakti*) — jusque dans le domaine du connu. Résidant en *KHA* — l'énergie cognitive (*jñānaśakti*) — il dépasse connaissance et connu et réalise *KHA* — l'énergie de volonté (*icchāśakti*). Ensuite, au centre de *KHA* — pure conscience de Soi [10] exempte des limites du sujet et de l'objet — il réside en *turya*, Quatrième état, domaine de la conscience omnipénétrante. Par-delà tout état (*turyātīta*), les organes excercent leurs fonctions spécifiques à l'intérieur de leur propre domaine, la Réalité ultime. »

Selon les versets 92-99, cet ultime *KHA* — éther conscient — est l'espace vide et apaisé du cœur [11] où brille uniquement la Conscience dont les trois énergies se perdent dans la libre énergie divine [12].

Il existe dix sons correspondant aux dix *KHA* ; les onomatopées (*ciñcini*), sons du grillon, de la conque, d'un instrument à corde, du vent dans les bambous, de la cymbale, du grondement de tonnerre, du grésillement d'un incendie de forêt.

Que, délaissant ces neuf sons et leurs félicités, on s'adonne au dixième, le son d'un puissant tambour, le seul capable de mener à la libération (p. 410).

10. *Citi* ' en tout son dynamisme '.
11. *Hṛdvyoman*.
12. *Svātantryaśakti*.

Chapitre IV

Kulamārga, la voie ésotérique

Conditions requises pour être apte au *kulayāga*.

L'arrière-plan en est profond, si profond que peu d'êtres le comprennent, moins encore l'expérimentent.

La pratique sexuelle dont il s'agit ici n'est pas une activité lascive, avide de jouissance, elle ne tend ni au plaisir, ni à la procréation mais se présente comme un yoga, une discipline, un acte sacré ayant pour but la réalisation de l'essence du Soi, l'identification à Śiva ; elle relève donc essentiellement d'une conduite héroïque.

Il suffit d'ailleurs d'énumérer les conditions que requiert cette pratique pour mesurer combien il est difficile d'en être digne et le degré d'héroïsme qu'elle exige.

On doit savoir tout d'abord que les pratiques *caryākrama* auxquelles nos textes font allusion se fondent nécessairement sur l'éveil de la *kuṇḍalinī* et sur son ascension. Si elle ne s'éveillait pas au cours de l'union, la pratique serait dépourvue de toute valeur, il ne s'agirait nullement de *caryākrama* car seul le souffle vertical (*udāna*) s'élevant dans la voie médiane confère l'équilibre total indispensable à ce sacrifice.

Est un *vīra* ou un *siddha*, l'homme qui, maître de ses sens et de sa pensée, a surmonté doutes et restrictions. Doué d'un

cœur pur, ayant renoncé à tout, sans l'ombre d'un attachement à la partenaire, au désir ou à la jouissance, il s'adonne tout entier à la vie intérieure, dans laquelle il déploie audace et esprit d'aventure.

Ainsi au cours de banquets où vins, viandes abondent, où l'union charnelle est licite, il se montre capable de retirer instantanément sa pensée et ses sens de la source de l'excitation ; oubliant le plaisir au moment même de la jouissance parvenue à son apogée, il s'abîme dans une félicité qualifiée de félicité du *brahman*.

Pour participer à la conduite ésotérique l'adepte doit être initié par un maître relevant d'une tradition sûre, Krama, Kula, Śākta ou, ce qui est mieux, par une *yoginī* qui lui apparaît en rêve ou en *samādhi*, ou encore par une femme initiée nommée, elle aussi, *yoginī*, qui agira en maître à son égard.

C'est au *guru* qu'appartient le choix de la partenaire. L'union étant d'ordre mystique, le *vīra* ne considère pas sa compagne dans sa personne humaine mais la vénère comme divine à l'instar d'une *yoginī* ou d'une déesse sans s'arrêter à sa beauté ou à sa caste.

Au début de la cérémonie *caryāvidhi*, il rend donc hommage à la femme qualifiée de *śakti* et élevée au rang de la conscience divine. C'est une des grandes originalités des *Tantra* que ce respect accordé à la femme, *śakti* incarnée, et sans lequel la pratique resterait sans effet. Les adeptes du Śaktisme, du Krama et du Kula adorent la Mère Kālī et, contrairement au bouddhisme ancien et au Vedānta orthodoxe, ne considèrent jamais la femme comme une cause de dégradation pour l'homme. Selon eux, au contraire, la jouissance bien comprise peut conduire à la libération. C'est ainsi qu'ils vénèrent et glorifient la femme sous ses multiples aspects de mère, d'épouse et de fille. Dans nombre de Tantra, l'Énergie divine Parvatī transmet l'enseignement mystique à Śiva, son disciple ; et les *guru* initient surtout les femmes à la pratique *caryākrama* [1].

1. Cf. ici p. 190 T.A. XXIX *śl.* 122-123.

Comme l'ensemble des conditions requises exige qu'à l'intériorité le *sādhaka* associe ferveur, audace et intrépidité, il est clair que l'homme ordinaire ne peut avoir accès à cette pratique avec profit :

> « Qui veut son propre bien, dit Abhinavagupta, doit se garder de célébrer le sacrifice *kula* avec ceux qui ne connaissent pas le suprême *brahman* [2], sont privés du libre jeu (des souffles) et sont livrés à la convoitise, l'ivresse, la colère, l'attachement et l'illusion [3]. »

Cette pratique doit donc demeurer secrète et n'est révélée qu'à quelques êtres exceptionnels ayant surmonté les tiraillements du pur et de l'impur et aspirant à vivre avec courage et intensité dans l'épanouissement complet de toutes leurs possibilités. Tel est le véritable esprit des Tantra qui saisissent la vie dans son intégrité sans refoulement ni mutilation et accordent par conséquent une place légitime à toutes les tendances vitales, émotives, intellectuelles dans la réalisation de l'homme libre et complet.

Mais que l'Occidental ne s'y trompe pas, lui qui poursuit la recherche du pouvoir sans s'alourdir de vains scrupules. Il ne suffit pas de s'affranchir de toute restriction pour avoir accès au *caryākrama*. L'aventurier en quête d'une vie originale n'a ni la pureté requise ni l'humilité qui le rendraient soumis au maître, il s'illusionne trop facilement sur une prétendue expérience d'éveil de sa *kuṇḍalinī* et sur le rôle que l'union sexuelle ordinaire peut jouer à cet égard. Le *kulayāga* lui est donc inaccessible en raison d'un double obstacle, l'un d'ordre technique : l'absence de maître et de connaissance, l'autre d'ordre intérieur : l'absence de pureté de cœur.

2. A savoir la félicité que procurent les trois M. Cf. ici p. 190.
3. T.A. *śl.* 289-290, dernières strophes du chap. XXIX.

Une conduite semblable ne convient pas non plus aux êtres soucieux de piété comme certains *brahmin* qui ne peuvent surmonter doutes et préjugés et condamnent sans appel la pratique ésotérique.

Abhinavagupta dénonce les risques graves qu'elle fait encourir à qui n'y est pas destiné [4], l'adepte du *kulayāga* devenant aisément la proie de l'enfer s'il jouit de choses défendues sans être un héros (*vīra*).

Mais s'il est digne d'accomplir un tel rite, il prend part aux réunions des *yoginī* et des *siddha*, femmes et hommes initiés, réunions auxquelles correspond, sur le plan spirituel, l'union des énergies divinisées (*yoginī*) du *vīra* et de leurs objets sensoriels (*siddha*), c'est-à-dire la fusion parfaite, indifférenciée [5], du sujet connaissant et de l'objet perçu [6].

Effets de la pratique *caryākrama*

La pratique héroïque est entièrement orientée vers l'expérience de l'identité de Śiva et de l'énergie à l'issue de l'ascension de la *kuṇḍalinī*. Mais la verticalité qu'elle met en jeu implique un double accomplissement. D'abord elle ramasse, réunit et unifie toute l'horizontalité éparpillée qui caractérise l'existence habituelle. Puis le comble de l'horizontalité — la vie sexuelle — est transmué en un élan de pure verticalité.

Le *yogin* découvre de multiples avantages à une telle pratique unificatrice ; elle purifie et intensifie l'énergie ; elle dissout doutes et limites ; elle sert à mesurer le degré de renoncement auquel il est parvenu, la véritable pierre de touche étant qu'au plus fort de l'union, le couple demeure en *samādhi*. Le *kulayāga* donne enfin au *siddha* et à la *yoginī* le moyen de s'entraider, en ce sens que si l'un des partenaires ne jouit pas d'un éveil permanent, l'autre lui permet de l'obtenir.

4. T.A. XXIX 99. Cf. ici p. 9.
5. *Nirvikalpa*.
6. Cf. ici p. 196.

N'avons-nous pas dit que la pratique sexuelle s'adresse uniquement à un *yogin* dont le cœur est déjà purifié ? Oui, mais sa pensée, son corps et ses organes ne le sont pas au même degré et, pour les purifier, il est nécessaire d'intensifier l'énergie car, dans le déploiement de toute énergie spirituelle, on peut retrouver la pureté de l'élan du cœur. Cependant, l'excitation et la ferveur mystiques ne sont pas faciles à obtenir, elles n'ont rien de commun avec les excitations physiques, émotives, mentales, sensorielles de la vie ordinaire, au premier plan desquelles se situe l'excitation sexuelle. Elles concernent en effet la vitalité profonde et fondamentale appelée *ojas*. Pour accroître cette dernière il faut donc développer une ferveur capable de saisir l'énergie quand elle s'ébranle, « au moment où jaillit dans le cœur une étincelle du *spanda*. » (P.T. v. p. 45).

Abhinavagupta insiste dans la plupart de ses œuvres et de ses commentaires sur la vie intense, sur la ferveur qui s'opposent à l'indifférence des êtres que rien ne peut émouvoir, ceci parce que Śiva et *śakti* — Conscience et énergie — ne faisant qu'un, éveiller l'énergie, c'est éveiller la Conscience.

Le barattement de l'énergie par *Bhairava* lors de l'émission créatrice correspond à une effervescence qui se répand en un nectar d'éternelle félicité,nectar qu'Abhinavagupta décèle à tous les niveaux et jusque dans l'union des sexes :

> « Qu'on découvre, dit-il, la félicité par la friction unifiante des sexes au moment de la jouissance réciproque, et que, grâce à elle, on reconnaisse l'essence incomparable, perpétuellement présente. En effet, tout ce qui entre par un organe intérieur ou extérieur réside sous forme de conscience ou de souffle dans le domaine de la voie médiane ; celui-ci, relevant essentiellement du souffle universel (*anuprāṇanā*), anime toutes les parties du

> corps. C'est là ce qu'on appelle *ojas*, vitalité, qui vivifie le corps entier. » (P.T. v. p 46-47).

Ojas est la virilité qui ne se répand pas hors du corps, celle du *brahmacārin* par exemple. *Vīrya*, l'efficience, est *ojas* manifesté à travers les multiples aspects de la puissance, que ce soit celle de la grande formule, le *mantra* JE, ou celle de la virilité proprement dite.

> Toute chose, tels la couleur, le son, peut provoquer chez qui est abondamment pourvu de cette puissance, une effervescence, excitation ou ébranlement (*kṣobha*) de l'énergie qui éveille le feu du désir... mais il s'agit seulement d'une grande puissance virile, pleine et riche, non point d'une virilité incomplète ou déficiente comme celle du jeune garçon ou celle du vieillard. Lors de cette effervescence de *vīrya*, la liberté ressentie est à la fois énergie de béatitude et Conscience plénière de Bhairava.

Abhinavagupta précise ensuite qu'une telle efficience étant identique au Soi, le flot de plaisir [7] suscité par la liberté se transforme en une « intense prise de conscience dont l'acte vibrant (*spanda*) échappe aux limites spatiales et temporelles ». Quant à ceux « qui n'ont pas accru intérieurement leur efficience virile et ne font aucune place au plaisir du dieu de l'amour [8], ils demeurent comme des rocs en présence d'une belle jeune fille et de ses chants mélodieux, privés qu'ils sont d'ivresse et de félicité ». C'est que virilité et ravissement vont de

7. Ceci se produit non seulement au cours de jouissances variées mais jusque dans la douleur, à condition de vivre l'émotion en sa véritable essence et d'accéder à l'efficience universelle, la Réalité se révélant alors sous forme d'un extraordinaire épanouissement de l'énergie.
8. *Kāma*.

pair : le ravissement augmente en proportion de la puissance virile : « Manquer de virilité, dit-il, c'est manquer de vie, c'est manquer de la faculté de s'émerveiller. »

La sensibilité appartient à l'être « doué de cœur » (*sahṛdaya*), plongé dans la ferveur et dont la puissance virile est en effervescence, car seul le cœur que fortifie cette puissance est apte à l'émerveillement (p. 47-49).

Abhinavagupta montre ensuite (p. 50) comment l'effervescence qui ébranle toute la personne se transforme en énergie divine lorsqu'on pénètre dans le couple *Rudra* et *Rudrā*, Śiva et son énergie, à savoir dans la béatitude et l'émission plénière :

> Si l'on arrive à ne faire qu'un avec l'efficience de sa propre énergie, à ce moment précis Bhairava se révèle dans l'inébranlable domaine, à condition que tous les souffles des canaux sensoriels atteignent leur plénitude ; on s'absorbe alors dans le grand domaine du Centre, la *suṣumnā*, tandis que la dualité se dissout. Pénétrer dans la *suṣumnā*, c'est donc pénétrer en *rudrayāmala*, c'est éprouver le ravissement de la suprême intériorité et prendre pleine conscience de sa propre énergie en sa surabondance.

Ainsi au cours de l'ascension de la *kuṇḍalinī*, quand s'unissent les courants et qu'on s'identifie à la voie médiane, au moment du tremblement propre à l'union sexuelle, on peut éprouver le plaisir d'un intime contact dont la nature consiste en l'effervescence de toute la puissance virile sur le point de jaillir. Qu'on s'empare alors de cette puissance en tant que vibration primordiale. Prise à sa source, l'énergie abolit toute limite et permet le passage de l'individuel à l'universel. C'est pourquoi Abhinavagupta précise qu'il s'agit ici non point de notre corps limité, mais du JE sous forme du grand *mantra*

AHAM. En effet, dit-il, Śiva, Verbe suprême, émet l'efficience du grand *mantra* JE en engendrant sa haute énergie par l'afflux abondant de sa puissance ; et comme il y a identité de l'efficacité de la parole, de la prise de conscience de Soi et de la virilité, on peut, grâce à la puissance de ce *mantra*, accéder au royaume inébranlable.

L'émission divine qui est béatitude et liberté allie la pure Conscience de Śiva et l'efficience de l'énergie.

Incertitude et fluctuation (*kaṃpa*)

Les plus redoutables ennemis de la vie mystique sont l'incertitude, le dilemme (*vikalpa*), le scrupule, le doute qui impliquent un conflit entre deux forces opposées et engendrent en conséquence déperdition d'énergie, obstacle à la ferveur.

Telle est l'impureté fondamentale, la contraction du cœur, « cette barre massive qui ferme la porte de la prison qu'est la transmigration ». C'est pourquoi, d'après le Bhargaśikharatantra, il faut assouvir et rendre propices les énergies des organes à l'aide de substances interdites et se complaire au vœu des héros. (T.A. XII 18-21.)

En effet, rien de tel pour extirper le doute, source de dualité, que d'enfreindre les trois principales interdictions auxquelles sont assujettis les *brahmacārin* orthodoxes : viande, alcool et union sexuelle[9]. Selon les Tantra, le véritable *brahmacārin* est au contraire celui qui s'y adonne, il jouit des plaisirs de la vie sans subir leur esclavage car, pour qui transcende tout désir, la jouissance qui n'est pas la fin poursuivie ne devient jamais un obstacle, mieux encore elle permet de se libérer puisqu'elle peut, comme toute manifestation de l'énergie, se transmuter en puissance spirituelle.

La mystique du Kaśmīr, Lallā, ne craint pas la réprobation générale ; elle chante :

« Lève-toi, ô Dame ! Prépare-toi pour

9. Termes qui en sanskrit commencent par un M.

> faire ton offrande, portant en main vin, viande et gâteau sacrificiel. Si tu connais la syllabe *OṂ*, ce suprême séjour, tu sauras que si tu violes les coutumes, c'est égal, quel mal y a-t-il là ? (10.)

Nullement condamnables, ces pratiques sont même dignes d'être offertes à la divinité à condition que Dame *kuṇḍalinī*, unie au *praṇava OṂ*, se mette en branle et, purifiée, atteigne la cime de son parcours jusqu'en l'énergie « égale » (*samanā*).

Lallā dit encore :

> « Si tu suis la voie de la main gauche [10] qu'importe ! Point de mal à cela ! » (77.)

Le grand sacrifice en vue d'épanouir toute la personnalité consciente et inconsciente aide à surmonter préjugés sociaux, répugnances instinctives, peurs obscures et profondément enracinées, pour que seule demeure la vibrante énergie. Alors, les doutes étant radicalement extirpés ainsi que les forces limitatrices qui font échec à l'élan de tout l'être, le mystique atteint le libre Bhairava.

Si l'on a vécu au milieu des innombrables restrictions d'ordre religieux, rituel, social de la vie indienne héritées de l'orthodoxie védique, on comprend mieux la nécessité pour un mystique de s'affranchir des conventions et des interdits, en particulier de ceux qui s'adressent aux *brahmacārin*. L'intrépidité et la virilité (*vīrya*) prennent alors leur réelle signification.

Entouré comme il l'était de multiples restrictions, Abhinavagupta est d'autant plus admirable pour son audace et sa liberté d'esprit. Il ne craint pas de ridiculiser les *ṛṣi* védiques ; car, dit-il, ce qu'ils considèrent comme dégradant est tenu ici

10. Les adeptes de la main droite vénèrent principalement Śiva ; les sectateurs de la main gauche (*vāmacārin*) attachent plus d'importance à l'énergie divine (*śakti*) et relèvent surtout du śāktisme.

comme le moyen d'obtenir sans délai des réalisations d'ordre spirituel. C'est donc sciemment, volontairement, en vue de se libérer de l'esclavage des liens, qu'il recommande de s'adonner aux trois M honnis entre tous. Il n'a point de ménagements à l'égard de *brahmin* qui, soumis aux dilemmes du pur et de l'impur, ne peuvent percevoir toutes les choses dans une seule et même clarté [11].

A quoi bon les doutes relatifs aux formules rituelles qu'il faut ou non réciter ? Ne sont-elles pas faites de lettres et ces lettres ne sont-elles pas identiques à Śiva, lui que ne touchent ni pureté ni impureté ?

De même quant à ce qu'il faut boire et ne pas boire : eau du Gange ou vin, il n'y a là que des liquides qui, en eux-mêmes, ne sont ni purs ni impurs. Pureté et impureté ne constituent pas la nature intrinsèque des choses sinon la nature ne pourrait jamais ni se transformer ni se purifier. Il ne faut voir là qu'opinions qui, appliquées à des choses, ont pour origine un acte de l'esprit et cet esprit est pur en son essence.

> « Quel est le critère de la pureté ? demande Abhinavagupta. Est pur ce qui est identique à la Conscience, tout le reste est impur. Ne subsiste aucune distinction entre pur et impur pour qui considère l'univers entier comme identique à la Conscience. »

Le sacrifice *kula* peut servir de pierre de touche pour s'assurer si l'on a bien réalisé l'identité de soi et de l'autre, et pour mesurer son propre degré de détachement : l'attrait de la femme considérée comme un « objet » désirable s'exerce-t-il encore ? S'il est facile de se réfugier en soi-même à l'occasion de peines et de soucis, il est plus difficile de demeurer dans une

11. T.A. IV. 240-246. XII. 18-21. XV 170-177.

égalité sans remous, sans désir ni honte au cours de joies amoureuses, lieu de l'attachement le plus fort et des émotions les plus insurmontables. Si l'on y réussit, tout est accompli.

Réunions ésotériques (*yoginīmelaka*)

Le *kulayāga* permet aussi d'obtenir l'accès au *yoginīmelaka* [12], source de *samādhi* et de Connaissance, cette Connaissance étant liée à l'épanouissement de la conscience, on comprend la valeur donnée à ces grandes assemblées « où communient tous les membres d'une même lignée mystique (*santāna*) » et dont sont exclus les êtres à la conscience contractée.

Abhinavagupta écrit à ce sujet :

> « La conscience plénière qui s'était contractée du fait de la différenciation en corps, etc. peut à nouveau s'épanouir lors de réunions où tous les participants se reflètent les uns les autres (en une harmonieuse union). Le flux de leurs propres organes en effervescence se reflète dans la conscience de chacun des participants comme en autant de miroirs et, bien enflammés, les organes arrivent sans le moindre effort à l'épanouissement universel. C'est pourquoi, lors de grandes assemblées, les nombreux assistants jouissent pleinement de chants, de danses, etc. quand, tous unis et non distincts, ils s'identifient au spectacle ; même prise individuellement, leur conscience débordante de

12. Réunions ésotériques. T.A. XXVIII. *śl* 373 à 380. Cf. M. M. p. 131-136.

joie atteint l'unité à la vue des danses... et jouit d'une universelle félicité. (371.)

« En l'absence des causes de contraction que sont l'envie, la jalousie... la conscience qui s'épanouit sans rencontrer d'obstacle est dite ' félicité de la *yoginī* '.

« Mais si l'un des assistants ne s'identifie pas à la cérémonie, sa conscience y demeurant étrangère et comme pleine de rugosité..., qu'on se garde de le faire pénétrer dans le cercle du culte, sa conscience inapte à toute identification étant à l'origine de la contraction. »

Quant au culte religieux pour atteindre l'absorption parfaite en cette essence divine — la Conscience — le Parātriṃśikātantra recommande au *yogin* d'adorer la Déesse selon ses capacités en lui offrant fleurs et parfums, de s'adonner à son culte avec dévotion et de s'offrir lui-même (en guise de sacrifice) à la Déesse. (*śl.* 32.)

Et Abhinavagupta précise dans sa glose que, pour mener à bien le véritable sacrifice, l'adorateur doit offrir des fleurs odorantes qui sans effort peuvent pénétrer en son cœur. Toutes les substances internes et externes servant au culte déposent leur essence en son cœur. Mais si ses capacités sont limitées, ses énergies contractées, si l'adepte n'a pu faire sienne l'essence de l'énergie et n'est donc pas apte à un tel sacrifice, qu'il rende un culte complet à l'aide de l'énergie intime susceptible d'épanouir sa propre essence mais aussi en s'aidant d'une énergie d'origine externe, celle qui accompagne la félicité que procurent bains, onguents, encens, bétel, vin, etc.

La totalité des moyens utilisés par ce sacrifice extérieur produit une intensification de toutes les énergies et les porte à leur plus haut degré de fusion pour qu'elles se précipitent dans la voie médiane.

Ainsi un *vīra* auquel s'offrent simultanément des plaisirs inaccoutumés et dont le cœur déborde de bonheur, éprouve une énergie à la fois épanouie et contrôlée, là où elle est le plus perceptible, dans l'acte sexuel, ce qui lui permet de remonter jusqu'au jaillissement de la libre énergie divine, l'instinct se transformant en énergie consciente et maîtresse d'elle-même.

Nous avons vu que la jouissance propre à ce jaillissement de l'énergie ne concerne pas le corps ordinaire. Mais comment parler de cette jouissance intime à laquelle fait allusion le Vijñānabhairava (*śl* 69), qualifiée de félicité du *brahman* et qu'éprouve celui-là seul qui est le maître de la *kuṇḍalinī* ?

Elle peut surgir inopinément, sans contact d'aucune sorte, des profondeurs du *samādhi*. Ce n'est pas une jouissance du corps limité, elle est sans dimension mais elle inclut le corps et le corps l'inclut, toutes les énergies sensibles étant comme happées par la *kuṇḍalinī* ascendante puis noyées en un éclair dans une félicité d'une intensité telle que le corps ne la supporte que quelques secondes.

Le système Kula va jusqu'à admettre qu'on ne peut s'identifier à Paramaśiva et savourer une félicité universelle tant que les organes sensoriels ne sont pas assouvis, car tout désir entravé laisse des résidus inconscients difficiles à surmonter. Nous avons vu en outre que si l'on s'absorbe dans la félicité corporelle, on peut sous certaines conditions éprouver la félicité de la Conscience de Soi (*cidānanda*), celle-ci suscitant à son tour une félicité cosmique (*jagadānanda*). Une telle succession correspond au triple aspect de l'intégration.

1. D'abord individuelle, elle se présente comme la fusion de l'homme et de la femme, partenaires dans l'union sexuelle, comme la fusion de l'intérieur et de l'extérieur ou encore comme celle du moi et de l'autre ; cet ' autre ' est conçu à l'ordinaire comme un objet de jouissance privilégié ; désormais l'harmonie intérieure se parachève en un équilibre du je et de l'autre.

2. Par-delà l'intégration corporelle (*dehavyāpti*) le *yogin* accède à l'intégration du Soi (*ātmavyāpti*), relative au Qua-

trième état et à la découverte du Je mais en laquelle on décèle encore une trace de jouissance.

3. Grâce à la conduite ésotérique cette intégration du Soi peut se transformer en intégration divine (*śivavyāpti*) [13] ; toute chose fusionnant en Paramaśiva. C'est *turyātīta* au-delà du Quatrième état, l'essence divine étant perçue comme partout répandue dans l'impur et dans la servitude aussi bien que dans le pur et dans la libération : au sein de cette unité à une seule saveur [14], Soi et univers fusionnent dans le Tout en une parfaite harmonie.

Le *yogin* découvre alors une extraordinaire liberté ; les deux partenaires s'effacent et d'un vide insondable, mystérieusement conjugué avec l'énergie, naît l'universelle félicité dans le libre jeu du spontané.

Quand la vie entière n'est plus qu'énergie divine (*kula*) le yogin repose définitivement dans le grand Cœur de la *yoginī*. Tel est le sens profond et la finalité du *yoginī melaka*.

Nous allons voir comment on expérimente ce Cœur et sa béatitude [15], d'abord au début de l'union lorsque le flot des souffles sort soudain et à la fin lorsque le *samādhi* s'épanouit sans que les organes sensoriels perdent contact avec leurs objets, et encore au moment où les organes font retour à la pure intériorité.

Quiescence et émergence

L'essentiel de la pratique concerne le processus *śāntodita*, double polarité de l'énergie symbolisée par les deux points du *visarga* et clef de voûte de la conduite ésotérique.

Śānta, état quiescent, est l'intériorité du Quatrième état, calme parfait du *samādhi* correspondant au retrait dans les profondeurs apaisées du Soi. Bien que cet état soit propre à

13. Ou en *mahāvyāpti*, la grande intégration.
14. *Sāmarasya*.
15. *Saudhabhūmi*.

l'individu, les deux partenaires doivent être unis et très calmes ; car si la quiescence apparaît lors de la séparation des conjoints, il ne s'agit plus de la pratique *śāntodita*.

Udita état émergent ou éveillé évoque départ, élan, acte libre parce que, sans attache, sans finalité ni motif, il n'obéit à aucun déterminisme. Ce terme signifie aussi éveil, le *yogin* étant apte à répondre de façon immédiate à la moindre impression quand il surgit des profondeurs du Soi et s'élance à la conquête du monde environnant. La succession rapide de *śānta-udita*, du retrait en soi-même et de l'émergence, suit le rythme de l'acte sexuel : l'état émergent chez la femme correspond à l'état apaisé chez l'homme et inversement ; ainsi quand l'homme émerge en toute conscience puis se replonge en lui-même, la femme plonge pour émerger ensuite selon un mouvement opposé mais complémentaire.

Au moment où l'union s'achève, il n'existe plus ni intérieur ni extérieur.

L'intériorité ayant tout conquis, le terme *udita* prend le sens de *sadodita* acte perpétuellement surgissant, au-delà de la dualité et de la non-dualité, à la fois quiescent et émergent.

La vie n'est plus que pulsation, sous l'aspect *nimeṣa-unmeṣa* assoupissement et éveil ou *śānta-udita* ; c'est là son flux, le *visarga*, dont les deux pôles ne forment en réalité qu'un.

L'union comporte plusieurs étapes qui, obéissant à une alternance d'apaisements et d'émergences, mène par-delà à *kaula*, l'ultime Réalité.

1. La pratique débute par l'état émergent externe ; au moment où s'unit le couple : sous l'afflux des caresses, des baisers, *adhaḥkuṇḍalinī* s'éveille, et le couple entre en *samādhi*. L'union mystique commence alors à transfigurer l'union ordinaire.

2. Le couple atteint la seconde étape, *śāntodita* encore relativement externe où homme et femme unis, tantôt immergés et tantôt émergeant, agissent parallèlement et chacun pour

soi. Si l'un des conjoints perçoit que l'autre n'est pas parvenu à l'état émergent, il doit rester lui-même en cet état, aussi longtemps qu'il ne l'a pas fait naître en son partenaire. C'est que, pas un moment, le contact ne doit être perdu, ni physiquement ni spirituellement.

L'excitation ayant atteint son acmé, on constate sur le plan individuel un premier rassemblement des énergies, *sampuṭīkaraṇa*, associé à la vigilance et à un certain effort. Cette confluence permet d'entrer dans la voie du Centre quand tous les centres secondaires s'y précipitent violemment et s'unissent en *ūrdhvakuṇḍalinī*.

3. De là apparaît la troisième phase, état apaisé (*śānta*) ou plongée en soi-même, dont la paix reste encore individuelle, la *kuṇḍalinī* n'ayant pas achevé sa montée. Dès que le couple éprouve l'état apaisé et que se révèle à lui le Soi, surgit alors, à la fin de l'union, la friction unitive [16].

4. A la quatrième phase dite *śāntoditarūpa*, homme et femme agissent de concert selon le rythme alterné d'apaisement et d'émergence. Sous l'effet de l'excitation intense de l'ensemble des organes, les énergies se précipitent à nouveau de toutes parts vers la roue centrale mais ici, à la différence du premier *saṃpuṭīkaraṇa*, les yeux sont ouverts et les organes, parfaitement éveillés, demeurent vigilants à même l'absorption (*samādhi*). Lors de cette nouvelle fusion spontanée [17] d'un niveau supérieur à la précédente, le Soi est reconnu en son universalité. Autrement dit, grâce à l'attitude alternée (*kramamudrā*) qui brasse intérieur et extérieur [18], le *samādhi* propre à l'état apaisé imprègne l'état émergent sans que subsiste entre eux une ombre de distinction.

5. *Kaula*, Réalité ultime. Au moment où l'union prend fin et où la *kramamudrāsamatā* due à une intense ferveur mystique (*ucchalatā*) s'établit spontanément, le couple, délivré du sentiment de l'ego, découvre, émerveillé, dans l'acte qui

16. *Saṃghaṭṭamelāpa*.
17. *Sampuṭīkaraṇa*. Textuellement « emboitement ». Cf. ici p. 51, 217.
18. *Samādhi* et *vyutthāna*, cf. ici p. 220.

s'ébranle l'immobilité apaisée. Il est parvenu à l'émergence qualifiée d'intérieure, Conscience universelle, énergie à son sommet [19]. Lorsque quiescence et émergence unifiées sont intégrées puis dépassées, *kaula* se manifeste dans tout son éclat en tant que béatitude cosmique.

Caryākrama et *kramamudrā*

La fusion des deux partenaires à l'issue de leur conduite harmonieuse au cours du *caryākrama* se présente, en raison de sa spontanéité, comme la voie d'accès privilégiée à l'attitude mystique nommée *kramamudrā* [20].

Une même progression (*krama*) conduit dans les deux cas à la coïncidence parfaite [21] de l'énergie et de Śiva. En outre, les phases alternantes qui obéissent à une certaine progression y sont analogues : retrait à l'intérieur, expansion à l'extérieur, et, dans l'intervalle, la suprême Réalité (*parakaula*) se révèle source et lieu de leur fusion.

A l'apogée des mouvements de rétraction et d'épanouissement spontanés, l'union individuelle de l'homme et de la femme mène à l'union mystique et universelle, dite *bhairavayāmala*, confluence de *Bhairava* et de *Bhairavī*, de la Conscience et de l'Energie. Avec l'union à *Bhairava*, l'univers repose en Śiva ; puis, au moment suivant, avec l'union à *Bhairavī*, l'univers s'éveille. Ce processus se produit d'instant en instant jusqu'à l'identification de *Bhairava* et de *Bhairavī* ou du *siddha* et de sa partenaire qui parviennent alors au *liṅga* interne, révélateur de la Conscience et de la félicité, tandis que la *kuṇḍalinī* achève son ascension [22].

19. *Ūrdhvakuṇḍalinī*.
20. Cf. ici p. 77, où Abhinavagupta compare les deux mouvements de la *kramamudrā* à ceux de l'estomac d'un poisson. (T.A. V. 58).
21. *Samāpatti*. Encore désigné par l'expression *saṃpuṭīkaraṇa*, emboîtement, et *Rudrayāmala*.
22. *Ūrdhvakuṇḍalinī*.

Le *liṅga* [23] intérieur (*adhyātmika*) est identique au cœur et à la bouche de la *yoginī* ; fait de vibrations, c'est le *liṅga* de l'énergie et de l'efficience mantrique. La Réalité y prend un goût merveilleux parce qu'il est à la fois le lieu du Soi, le lieu de la félicité, le lieu de l'univers transfiguré, et le lieu d'où procède le *yoginībhū*, enfant prédestiné à une vie mystique exceptionnelle.

Ce *liṅga* se caractérise par l'union de l'intériorité et de l'extériorité jusque dans l'activité corporelle. Voici ce que déclare le Tantrāloka à son sujet :

> « Embelli par la félicité grâce à la parfaite coïncidence du germe et de la matrice [24], ce *liṅga*, cœur de la *yoginī*, engendre une indicible Conscience. » (V. 121.)

A ce cœur se rattache précisément la pratique sexuelle intériorisée menant à la Conscience ultime. Abhinavagupta établit un parallèle entre les deux *visarga* au sens « d'écoulement » de félicité : émission propre à la pratique sexuelle d'une part et, d'autre part, émission cosmique qui relève uniquement de la libre énergie divine [25] dont l'effervescence dans la voie du centre accompagne l'apparition progressive de la félicité et aboutit à l'énergie en son activité toute épanouie.

Dès que l'énergie est en effet bien aspergée de félicité, elle se gonfle vers l'extérieur et se livre à de perpétuelles émanations et résorptions de l'univers, ces deux pôles du *visarga* cosmique.

De même quant au *caryākrama* : lorsque dans le suprême

23. *Liṅga* signifie symbole ou signe. Apte à déceler la Conscience, il se présente sous trois aspects : le *liṅga* inférieur propre à l'individu est manifesté ; on le vénère dans les temples sous une forme concrète. Le *liṅga* intermédiaire en lequel l'intériorité domine est celui de l'énergie : le *liṅga* suprême, non manifesté, celui de Śiva en lequel l'univers se dissout, est le Cœur divin qui renferme, indifférenciés, Śiva, l'énergie et l'individu ; par-delà, dans l'indicible Réalité, plus n'est besoin de « signe » pour appréhender la Conscience, elle est là, évidente, bien épanouie.

24. *Bīja et yoni.*

25. *Kaulikīśakti.*

domaine s'unissent les organes masculin et féminin (*liṅga* et *yoni* ou *vajra* et *padma*) [26], un flot de félicité [27] s'écoule grâce à la jouissance, et c'est lui qui engendre le monde constitué d'hommes et de femmes.

Jayaratha cite une stance à ce propos :

> « Ce que l'on célèbre comme source du flot universel répandant la félicité est appelé organe génital (*upasthā*), mais il a pour essence la voie médiane. » (V. p. 430.)

Abhinavagupta dégage le rôle éminent qu'y joue l'écoulement de la félicité :

> « En ce domaine plein de félicité, dit-il, celui d'une conscience perpétuellement jaillissante, l'ensemble des organes divinisés réside sans effort. » (122.)

Reposant dans le Soi, le *yogin* éprouve un extrême ravissement jusque dans ses activités mondaines : « Vivre dans l'indifférencié alors même que le différencié se déploie, tel est le soudain éclat du tonnerre, le rugissement [28] d'un yogin. »

Ce *yogin* immergé dans le Soi jouit de la gloire de ses organes entièrement épanouis aptes à exercer leurs diverses activités et qui, loin de faire obstacle à l'expérience intime et immédiate du Soi, aident à pénétrer dans le Soi ultime, universellement répandu.

Madhyacakra et *anucakra*

Nous avons décrit les *cakra* du corps, centres d'énergie vibrante, qui constituent un ensemble dynamique, harmo-

26. T.A. V. 123-124 et comm.
27. En tant qu'émission, *visarga*.
28. Aux deux sens de *visphūrjita*. Comm. au 126, p. 435.

nieux, une fois qu'ils sont parfaitement accordés et qu'un même courant de vie, la *kuṇḍalinī*, les anime.

Au chapitre XXIX du Tantrāloka (*śl.* 106), Abhinavagupta traite d'autres centres d'énergie que sont les *anucakra*, organes sensoriels qualifiés de secondaires par rapport au centre principal, *madhyacakra*. A travers ces *anucakra* qui s'ouvrent sur le monde extérieur, la conscience de l'homme ordinaire ne cesse de vagabonder. La roue centrale, n'étant pas éveillée chez l'homme ordinaire, reste fermée à l'intériorité mystique. Mais si, lors d'une occasion quelconque, elle commence à s'ouvrir, elle entre en conflit avec les centres secondaires dont la dispersion fait échec à son éveil permanent. Pour plus de précision, prenons un exemple : dans le cas où *anucakra* désigne le contact entre l'organe du goût et un fruit, il est rare que la dégustation du fruit soit si savoureuse qu'elle donne momentanément accès au Centre principal. Mais si, quand il goûte le fruit, le *yogin* repose en lui-même au Centre, il atteint l'union dite *rudrayāmala* car ses centres secondaires n'étant pas isolés du Centre principal, intérieur et extérieur se compénètrent tandis que le centre médian s'ouvre à l'infini.

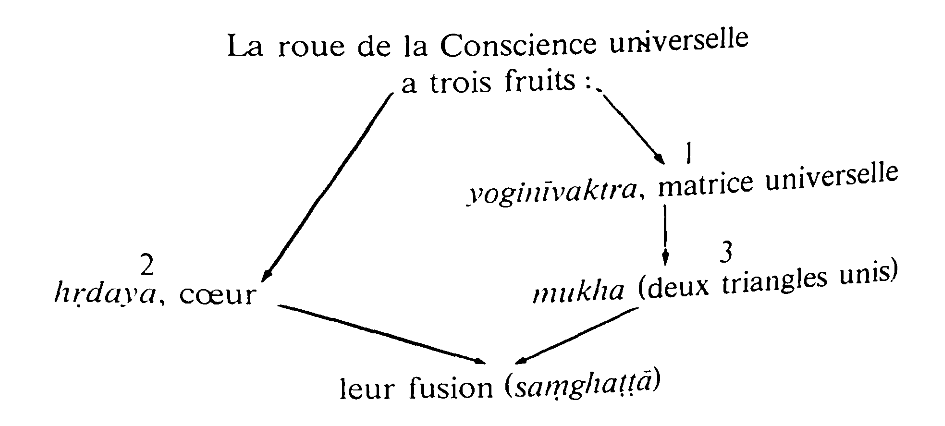
Par la transmission de la lignée mystique appelée « bouche de *yoginī* », nous savons comment faire confluer dans le centre principal non seulement les centres secondaires mais aussi la multiplicité des choses extérieures. Les énergies éparpillées se rassemblent soudain au Centre qui se dilate et remplit à son tour de sa puissante énergie les organes ainsi divinisés. La Conscience de Soi émerveillée illumine alors toute chose comme lui étant identique.

Lors de cet épanouissement du Centre, les trois *cakra* d'énergie rayonnante que sont cœur, *brahmarandhra* et *yoginīvaktra* ne font qu'un.

Afin de comprendre pourquoi l'épanouissement du Centre se trouve lié principalement à ces trois *cakra*, il nous faut tracer un tableau des rapports entre les divers centres en partant de l'origine:

Seule existe d'abord la roue de la Conscience universelle,

énergie infinie du domaine illimité [29]. Cette roue commence par engendrer un premier centre d'énergie appelé Centre principal, bouche de la *yoginī*, domaine supérieur, cœur de la *yoginī* [30]. De cette roue procèdent le cœur, d'une part, et les ouvertures sexuelles (*mukha*), d'autre part. Bien que ce rayonnement ait un champ d'action de plus en plus restreint, l'énergie continue à irradier à partir du Centre médian. On peut donc faire retour au Centre grâce à la friction unitive des deux organes sexuels, entre eux d'abord, et grâce à leur friction avec le cœur ensuite.



La fusion de Śiva et de *Śakti*, de la *yoginī* et du *siddha*, est symbolisée par deux triangles [31] qui se rejoignent à l'issue de la montée de la *kuṇḍalinī* quand tous les centres fusionnent en *yoginīvaktra* puis dans la Conscience universelle.

La pratique de l'union relève donc du domaine de la *yoginī*, matrice universelle dont tout surgit tandis que son expansion est infinie [32].

29. *Anavacchinnadhāman*.
30. *Madhyacakra*, *yoginīvaktra* ou *mukha cakra*, *ūrdhvadhāman* et *yoginīhṛdaya*.
31. Le *ṣaṭkoṇa*, cf. ici p. 51.
32. *Yoginīvikāsa*, en raison de *mahāvyāpti*, cf. ici p. 97.

La bouche de la *yoginī* ou roue centrale agit sur le cœur : elle l'anime, l'active, soit qu'elle en extraie quelque chose, soit qu'elle l'épanouisse. Et, au cours d'une union parfaite de l'homme et de la femme, elle s'identifie au cœur, *madhyasthāna*. Le siège du cœur devient Centre universel et n'est plus distinct de *janmasthāna* et de *brahmasthāna*. Le *brahmarandhra* remplit la matrice (*yoni*) ; et celle-ci, imprégnée de conscience, donne naissance à un être sanctifié.

Une telle union ne se situe plus dans le corps mais dans le domaine universel du Centre (*madhyadhāman*) par-delà la différenciation homme-femme et par-delà également les centres corporels, à même l'énergie de la conscience universelle, source de félicité cosmique.

Yoginībhū

Pour une telle union, homme et femme doivent être purs, n'avoir nul autre désir que le désir divin : la grâce doit pénétrer entièrement leur corps ; alors par un échange mutuel durant l'union, la femme s'empare de la semence et la garde en réserve au centre, cette bouche de la *yoginī* qui dirige la matrice. La femme possède une substance (*sadbhāva*) plus pure encore que le *vīrya* de l'homme, ce qu'il y a de plus pur dans le corps humain ; cette substance s'unissant à *vīrya* constitue *mahārasa*, noble et puissante essence : c'est elle qui contrôle le développement de l'enfant dans le sein maternel. Précisons que si la conception a lieu au niveau de la *kuṇḍalinī* inférieure, c'est *ūrdhvakuṇḍalinī* qui nourrit l'embryon.

On appelle *yoginībhū*, « issu de l'énergie intériorisée » [33], l'enfant qui naît d'une femme ainsi parvenue à un niveau mystique élevé. Tel était, dit-on, le cas d'Abhinavagupta, conçu par des parents absorbés tous deux en *samādhi*.

33. Selon Abhinavagupta (P.T. *śl* 10) il faut naître de la *yoginī* pour devenir capable de s'absorber parfaitement en l'union de *Bhairava* et de *Bhairavī* (*yāmalasamāveśa*) et pour jouir en toute évidence du Cœur divin.

Rôle respectif de l'homme et de la femme : œuvre d'un *guru* à leur égard

Quand un flot d'énergie divine se répand de maître à disciple, ce dernier reçoit grâce et paix sans avoir à faire d'effort et quelquefois à son insu. Mais seul un *guru* très expérimenté peut agir sur le cœur de son disciple. Ce cœur possède deux ouvertures : fermant d'abord l'ouverture vers l'extérieur, le maître ouvre l'ouverture tournée vers l'intérieur ; alors de ce cœur jaillit un torrent qui, à travers les principales *nāḍī*, inonde tout sur son passage en sorte qu'excitation, ferveur et autres formes d'intensité se transforment immédiatement en énergie divine. Puis le maître ouvre l'ouverture vers le monde et le disciple, tout en baignant dans la paix du Soi, la déverse à l'extérieur. Peu à peu le disciple devient à son tour maître de l'ouverture et de la fermeture.

Vīrya prédomine chez l'homme et *prāṇa* chez la femme. Le *guru* agit donc à l'égard de l'homme sur son efficience virile, essence du semen, pour la faire parvenir jusqu'au *brahmarandhra*, ce qui n'est pas sans offrir de grandes difficultés, les *nāḍī* de l'homme étant étroites, rigides et leur expansion malaisée ; lorsque cette essence atteint le centre supérieur, les yeux brillent d'un singulier éclat comme ceux d'un homme ivre.

Le *prāṇa* étant plus abondant chez la femme, le maître se sert du souffle pour agir à son égard, et la montée de la *kuṇḍalinī* s'effectue aisément : en effet si l'homme émet, la femme absorbe, elle peut assimiler de forts pouvoirs et se montrer plus puissante que l'homme. Car ce qui caractérise la femme est l'expansion de la voie centrale : chez elle, l'énergie du centre en *suṣumnānāḍī* ou en *madhyanāḍī*, ainsi que la matrice sont en constant épanouissement.

A la fin de ce processus, il n'y a plus ni *vīrya* ni *prāṇa*, mais une très pure essence « *mahārasa* ». Son *madhyacakra* étant dirigé vers le haut, l'homme la conserve dans le *brahmarandhra*, et la fait descendre quand il désire l'utiliser. Un maître

thésaurise cette essence sans jamais la gaspiller comme la chose éminemment précieuse, la meilleure des énergies, à n'employer qu'à des fins spirituelles. En effet, grâce à cette pure essence, il progresse à grands bonds dans la vie mystique. Devenu maître de cette puissance qu'il respecte, il ne la perd plus, même si le corps est vieux ou épuisé.

La femme ne tient pas cette pure essence au *brahmarandhra*, mais en *madhyagarbha* ou en *suṣumnā* qui s'épanouit ; de là l'essence se répand en *madhyacakra*, la roue centrale, qui chez elle est stable.

Quant à l'union entre un maître et son disciple féminin, elle exige un maître aussi compétent que parfait pour faire descendre cette pure substance ainsi tenue en réserve et pour la transmettre à une femme. Dans le cas de la conception d'un enfant sanctifié, cette transmission s'opère par union sexuelle, mais elle peut avoir lieu sans cet intermédiaire si maître et disciple sont unis par un très pur amour, un amour qui échappe à tout désir.

Chapitre V

Kulayāga, sacrifice ésotérique

Extraits du Tantrāloka, chapitre XXIX

Définition

Abhinavagupta considère comme des plus importantes ces pratiques *kula* dont il reçut la révélation de son maître Śambhunātha et qu'il expose longuement dans le chapitre XXIX du Tantrāloka sous le nom *rahasyacarcāvidhi*, rite secret.

1. On décrit maintenant le rite secret qui est à l'intention de maître et de disciple parvenus au sommet (de la vie mystique) ; (reposant dans l'état *nirvikalpa*, par-delà toute dualité, ils sont sans attachement ni limitation).

2-3. Dans le Kramapūjātantra le Seigneur en a dégagé l'essence. Ce qu'en un seul mois on acquiert par la méthode des *siddha* — êtres accomplis — on ne l'obtient pas en mille ans par le truchement des cérémonies ordinaires ou d'un flot de *mantra*...

4. *Kula* a le sens d'énergie du Seigneur, d'efficacité, d'élévation, de liberté, de vitalité, de puissance virile, de *piṇḍa* [1], de conscience et de corps.

5. Ce sacrifice est uniquement destiné à qui voit ainsi toute chose dans une même lumière, délivré de tous les doutes.

6. On nomme sacrifice *kula* tout ce que le héros *(vīra)* accomplit par la pensée, la parole ou le corps, quelle que soit l'activité (exigeant audace et héroïsme) apte à révéler une telle essence.

7. Malgré la variété de ces conditions, le sacrifice peut être accompli de six manières différentes : dans les activités mondaines, en relation avec une femme (par un simple coup d'œil), dans l'union du couple ainsi que dans le corps, dans le souffle [2] et en pensée.

8. Il se passe de cercle sacrificiel, de fosse pour le feu, de purifications rituelles, de bains... en un mot de tous les objets et instruments qui accompagnent ordinairement les rites.

9. D'après le Triśirobhairava, « ... il n'est que connaissance et connaissable ».

10. Mais à l'être avisé sont prescrites les pratiques que d'autres traités religieux interdisent : (consommation de la viande, absorption de liqueurs alcoolisées et union sexuelle (*maithunī*).

1. *Piṇḍa*, masse, densité à une seule saveur.
2. En *madhyanāḍī*.

Les versets suivants décrivent le rituel extérieur et ne présentent guère d'intérêt en ce qui concerne la *kuṇḍalinī*. Mentionnons seulement la vénération de la lignée des maîtres (*nātha*), de leurs énergies ou compagnes. Sont énumérées les *mudrā* spécifiques à chacun d'eux ainsi que les points secrets tels le *dvādaśānta*, la *kuṇḍalinī* dressée, *bhrū*, le cœur, le nombril, le bulbe...

Quels sont les maîtres qualifiés pour effectuer ce *yāga* ? Il existe trois sortes de *siddha* qui se distinguent d'après la manière dont ils utilisent leur *vīrya*, cette très pure essence qui réside, non agitée, dans le centre supérieur.

Sont des *ūrdhvaretas* les hommes chastes qui la conservent en permanence en ce centre [3], préservant ainsi leur virilité. Doués de la connaissance et non de la puissance, ils ont peu de disciples et ne sont pas des maîtres *kaula*, ni des *brahmacārin* aptes à la voie *kaula*.

Par contre lorsque la virilité est agitée chez les hommes ordinaires et chez les adeptes *kaula*, elle descend au siège dit ' de la génération ' (*janmasthāna*). Mais si les premiers en ignorent le processus, les seconds en ont pleine conscience et sont maîtres de leur *vīrya* ; ils possèdent donc en même temps connaissance et puissance. Ces maîtres *kaula*, adeptes du *brahman* et des trois interdits, ont autorité pour initier un grand nombre de disciples.

Ajoutons encore une autre sorte de *siddha* qui, uniquement dotés d'un corps subtil, selon le Kālīkulatantra, pénètrent cependant, au cours de leurs jeux avec des *yoginī*, dans le corps d'hommes et de femmes très purs pour éveiller en eux un désir réciproque ; c'est de cette union que naît l'enfant exceptionnel dit *yoginībhū* [4].

Vient ensuite la description de la grande cérémonie : lieu choisi, guirlandes parfumées, identification à Bhairava, contemplation du maître, ascension de la *kuṇḍalinī* dans la voie

3. Ce sont, d'après Maheśvarānanda (M.M. *śl.* 39), des princes initiés (*rājapūtra*).
4. *Śl.* 40-45. Cf. ici p. 204.

médiane, oblation au feu, etc. Puis la *dūtī* est amenée : elle et son partenaire se vénèrent mutuellement en s'identifiant à *śakti* et à Śiva.

Vidhi de la *Dūtī* ou *ādiyāga* [5]

96. Ce rituel secret révélé par le Seigneur est maintenant exposé. Qu'on le célèbre en compagnie d'une énergie extérieure, (une femme qualifiée de *dūtī*).

D'après un verset : « Comme la femme du brahmin [6] prend part au rite védique, ainsi la *dūtī* participe à la pratique *kulācārya* ».

97-98. Il faut, selon le Yogasaṃcāratantra, observer l'état de *brahmacārin*. Le *brahman* est suprême félicité et il réside dans le corps d'une triple manière : les deux premières servent de moyen, la troisième, identique à la félicité, en est le fruit.

Les premières comportent viande et alcool ; la troisième est l'union sexuelle qui fait prendre conscience de la félicité. C'est ce que l'on nomme les trois M.

99-100. Les êtres asservis qui sont privés des trois M (habituellement interdits) sont absolument privés de félicité. Ceux qui célèbrent le sacrifice sans les trois M, sources de félicité, vont également en un effroyable enfer.

5. T.A. XXIX, *śl.* 96-168.
6. Officiant qui préside aux cérémonies védiques.

D'après le verset 99 et sa glose, seul l'être héroïque [7] peut recourir à ces trois moyens pour obtenir la plénitude brahmique car, pour être un *brahmacārin*, on doit en effet s'adonner à ces trois interdits, le suprême *brahman* étant félicité et celle-ci se révélant dans le corps grâce à eux. Il faut ici prendre garde : jouir de ces trois M ou s'en priver peut avoir des conséquences fâcheuses ; celui qui, n'étant pas un héros, s'y livre sans pratiquer le *kulayāga* et celui qui, ayant accompli ce rite, refuse ensuite d'en jouir sont également menacés de l'enfer.

100-101. Ce qui caractérise l'énergie — la femme — est uniquement la faculté qu'elle a de s'identifier au possesseur de l'énergie — l'homme ou le *sādhaka*. Aussi faut-il la choisir sans considérer sa caste, sa beauté, etc.

Quelle est la femme qui permet au *sādhaka* de réaliser sa véritable nature ?

Qu'importent beauté, âge, naissance, il suffit à la *dūtī* de posséder un esprit audacieux, viril (*vīra*), ignorant doute et tremblement, pour être admise à ce sacrifice. Elle doit aussi avoir même cœur, même intention que le *vīra* en vue de leur identification durant le *samādhi*.

101-102. Cette identité étant au-delà de toute association mondaine ou supramondaine (lien de sang ou d'esprit), cette énergie est nommée de trois façons diverses dans la tradition de (mon) maître : cause, effet subséquent et naissance simultanée [8] ; à nouveau,

7. *Vīrasādhaka*.
8. Ces termes désignent ici trois niveaux de naissance à la vie spirituelle, naissance antérieure, naissance postérieure et naissance simultanée.

elle est triple, directement ou indirectement (c'est-à-dire cause de la cause, effet de l'effet etc.).

Notons le choix des termes pour désigner ces trois sortes de partenaires ; *hetu* est la cause incitatrice ; bien que ce terme soit commenté par *janikā* (qui engendre) ce n'est pas la mère naturelle, non plus que *kārya* n'est la fille, mais c'est une *dūtī* divine qui, infusant audace et puissance au partenaire, agit en initiatrice à son égard.

Kārya, textuellement, « ce qui doit être fait » et répond à un motif ou à un effet, se présente comme une *dūtī* initiée par un maître ou un *sādhaka* qui lui est supérieur et qui doit « susciter » en elle absence de doute et de crainte.

Sahotthā « qui s'élève en même temps » remplit le rôle de sœur spirituelle (*sahajā*) envers un *sādhaka*. La puissance (*vīratā*) dont elle jouit spontanément se révèle en elle et en lui au même moment.

C'est en ce sens figuré qu'il convient d'interpréter nombre de passages tantriques faisant allusion à une union avec mère, fille ou sœur, qui attire la réprobation de ceux qui s'en tiennent à la lettre.

Jayaratha cite à ce propos une stance sans ambiguïté : « Epouse, sœur, mère et fille ainsi qu'amie intime ne sont pas autorisées à prendre part à cette cérémonie. »

Si l'on écarte l'épouse c'est en raison de l'attachement à son égard, l'union n'ayant d'autre but qu'une conduite héroïque [9].

Un autre verset dissipe encore toute équivoque : « Que pour ce sacrifice on choisisse une *dūtī* sans se laisser égarer par le désir sexuel. »

L'union ne sert ici qu'à mettre à jour les possibilités latentes de l'adepte. On n'accomplit pas ce sacrifice en vue

9. Cf. M.M. *śl.* 38 com. pp. 133-135, mais en l'absence d'attachement l'union est licite.

d'une jouissance issue du désir (*kāma*) mais afin de sonder son propre cœur et de s'assurer de la fermeté de sa pensée.

103. Le Sarvācārahṛdaya l'affirme avec concision : « il y a , dit-on, six énergies qui dispensent fructification [10] et libération ».

Une stance énumère ces six énergies : « *Vegavatī*, stimulus ou force d'impulsion chez le *sādhaka* durant l'union. *Saṃhārī*, énergie d'absorption qui fait pénétrer profondément en soi-même. *Trailokyakṣobhanī* énergie qui excite à un haut degré quant à la triplicité. *Ardhavīrāsanā*, énergie qui établit fermement dans la relation sexuelle. *Vaktrakaula*, l'orgasme à la fin du processus. La sixième énergie est la femme, *dūtī* [11].

Toutes ces énergies assistent le *sādhaka* durant la cérémonie afin qu'il s'absorbe profondément dans l'organe interne que l'on va décrire :

104. Emission et résorption sont engendrées par ces deux (partenaires) car le meilleur des rites est l'union (de Śiva et de Śakti).

Comment l'accomplit-on ? A travers l'union physique :

105. La *dūtī* étant présente, tous deux se vénèrent mutuellement, trouvant satisfaction dans l'organe intime (le cœur) ; ils rendent hommage à la roue principale. L'organe intime de la conscience est celui dont flue la félicité [12].

La glose précise que la partie ou l'organe intime désigne soit le cœur soit les organes sexuels selon que le rite est

10. Le fruit et la jouissance en ce monde, complément de la libération.
11. En laquelle il se perd.
12. Quoiqu'imprégnée de jouissance amoureuse, la félicité n'est pas ici celle du désir ordinaire.

purement intérieur ou totalement extérieur. Ces deux aspects se développent en fait simultanément : le sacrifice interne concerne la roue principale, le sacrifice externe, les roues secondaires correspondant aux organes sensoriels.

Roue principale et roues secondaires

> 106-107. Telle est la roue principale ; les roues secondaires lui sont inférieures. Le terme *cakra*, roue, est associé aux racines verbales signifiant : épanouir (l'essence) (*kaś*), être rassasié (en cette essence) (*cak-*) ; briser les liens (*kṛt-*) et agir efficacement (*kṛ-*). Ainsi la roue déploie, est rassasiée, rompt et a puissance d'agir [13].

Cette étymologie à la manière indienne explique le transfert de *anucakra* à *madhyacakra* et, de là, à Śiva.

> « Ce qui engendre la félicité et ce qui ravit le cœur, voilà ce qui convient à cette vénération. »

Comment rend-on hommage à la roue principale ? Par le sacrifice externe qui assouvit et épanouit la conscience :

> 107. Mais aussi, à l'extérieur, le sacrifice est un assouvissement que l'on célèbre comme un épanouissement.

13. Nous verrons en quoi consistent l'épanouissement et la satisfaction de la conscience. Les liens brisés sont ceux du sexe quand l'homme et la femme au cours de l'union oublient toute dualité.

L'assouvissement mène à la disparition du désir, et l'épanouissement de la conscience se traduit par une grande ferveur [14].

108-109. La ferveur vibrante de la conscience peut être due à des substances externes, fleurs, parfums, encens qui agissent sur le souffle ; due également à des nourritures, sources de plaisir. Cette ferveur surgit encore quand le possesseur de l'énergie (le *sādhaka*) imagine les baisers etc. et pénètre ainsi dans la roue principale et dans les roues secondaires.

109-110. C'est de cette manière que (le *sādhaka* et sa partenaire) doivent, mutuellement, assouvir les roues secondaires à l'aide de substances qui leur conviennent, afin qu'elles ne fassent qu'un avec la roue principale.

Grâce à toutes ces sensations correspondant à leurs centres secondaires, couleurs pour les yeux, sons pour l'ouïe, baisers pour les sens... la satisfaction est telle que les centres secondaires se reploient vers le Centre principal et s'identifient avec la roue de la Conscience.

D'après ces versets il faut être assouvi pour que la ferveur jaillisse avec intensité. *Ucchalana* joue donc un rôle capital, d'abord en tant que vibration (*spanda*), le préfixe *ut-* exprimant une montée, et *chal-* une effervescence, un choc, d'où une intense ascension vibratoire de la *kuṇḍalinī*, le centre sexuel devenant l'instrument principal de cette unification vibrante et consciente qui a son point d'application dans le cœur.

A partir de ce moment toutes les conditions sont requises pour que l'on jouisse de l'attitude *kramamudrā* qu'il est si

14. *Ucchalana*.

difficile d'obtenir et qui égalise monde intérieur et monde extérieur.

Dans un traité où la déesse interroge Śiva, le *caryākrama* remplace avantageusement les éléments du rite védique :

> « Qu'est-ce qui doit être adoré ? Les femmes sont adorées.
>
> Quel est l'adorateur ? L'homme est l'adorateur.
>
> Qui fait l'invocation à la divinité ? Leur amour mutuel.
>
> Quelle est la fleur offerte ? Les blessures causées par les ongles.
>
> Quels sont l'encens et l'oblation ? L'étreinte et les caresses.
>
> Quel est le *mantra* ? Le flot des paroles de l'aimée.
>
> Quelle est la récitation ? Le plaisir des lèvres.
>
> Quelle est la fosse sacrificielle ? La matrice.
>
> Quel est le bois (de la cuiller sacrificielle) ? Le *liṅga*.
>
> Quel est le feu ? La pousse dans la matrice.
>
> Quel est le beurre clarifié ? Le germe (*bīja* ou *vīrya* (sperme), selon le Bhairavāgama.
>
> Quel est, ô Maître des Dieux, le *samādhi* ? Et Śiva répond : Son, contact, forme, saveur et odeur, au moment où le flot de la félicité est émis, ce qui flue de ces sensations d'une quintuple manière, voici le

samādhi. L'ayant compris, qu'on obtienne Śiva. »

110-111. C'est ce que déclare le Triśiras-tantra : « Celui qui a pour demeure la très pure absorption (de l'union) au milieu des six activités sensorielles, pénétrera au siège de Rudra [15]. »

Durant l'union sexuelle, bien que le *yogin* voie, sente, et que tous ses organes soient à l'apogée de leur puissance, il ne cesse pourtant de s'absorber, conscient d'être pur Sujet connaissant. Toutes les tendances des centres secondaires s'élancent vers la roue principale quand ce *saṃpuṭīkaraṇa* se produit pour la première fois, le *yogin* étant plongé dans le Soi [16].

111-112. Dans l'intense prise de conscience de sa propre essence qui s'épanouit parfaitement grâce à l'extension de jouissances variées (couleurs, sons, etc.) relatives à leurs roues secondaires respectives, les divines énergies accèdent l'une après l'autre à la roue centrale de la Conscience.

Naît alors l'émerveillement du Soi puisque la roue centrale est le lieu de repos de la Conscience universelle, Réalité du suprême Sujet et sa plus haute félicité.

Mais objecte-t-on : n'en va-t-il pas de même pour tous les êtres au cours de l'union ordinaire ? A quoi bon une telle union dans la vie mystique ?

112-113. Pour les autres êtres attachés au moi et qui, en raison de préjugés à l'égard du

15. Sur le *rudrayāmala* cf. ici p. 163.
16. Ce phénomène qui rassemble tous les organes se produit une seconde fois lors de l'immersion en Paramaśiva, cf. ici pp. 198, 219.

moi et du toi, sont privés d'une telle prise de conscience, les énergies de leurs centres secondaires restent distinctes, elles ne sont ni vibrantes ni douées de plénitude.

Le déploiement de la conscience étant indispensable à un tel sacrifice, tous les hommes n'y sont pas invités. L'homme ordinaire ne peut s'y épanouir, ses désirs n'ayant pas disparu, l'union ne s'accompagne pas pour lui de conscience de Soi ; elle est de ce fait inutile et même condamnable du point de vue spirituel et mondain. On distingue ainsi deux sortes d'union sexuelle ; l'une, profane, aboutit au domaine inférieur (*adhodhāman*), l'autre, mystique, mène au domaine supérieur (*ūrdhvadhāman*), la *kuṇḍalinī* étant éveillée, l'agitation du couple se transmet des centres secondaires au Centre principal puisque *anucakra* et *madhyacakra* ne sont plus séparés.

113-114. L'un se tournant vers l'autre avec ardeur, le couple formé de l'énergie et de son possesseur, rempli des rayons surgis des énergies des centres secondaires, obtient ainsi l'efficience.

Tous les organes de l'homme et de la femme sont, à ce stade, imprégnés de puissance (*vīrya*).

Description de *madhyacakra* ou de *ūrdhvadhāman* :

114-115. Lorsque ce couple pénètre dans le domaine supérieur, il se produit une agitation intense (*saṃkṣobha*) due à ce contact ; alors les centres secondaires sont agités, eux aussi, et s'identifient à ce domaine (de la conscience) dont ils ne sont plus séparés.

Une impression de plénitude surgit chez le yogin qui perd le sentiment de son identité au corps. Telle est l'agitation issue de la vibration (*spanda*). Dès qu'homme et femme ainsi agités atteignent le centre principal, leurs centres secondaires participent à cette agitation du fait qu'ils sont unis au centre supérieur.

Un second *sampuṭīkaraṇa* fait suite au premier. Si l'agitation des organes permet d'abord de pénétrer dans le centre où ils s'unissent et s'identifient, le centre se dilate ensuite, vibre, et l'agitation se transmet alors du centre jusqu'aux organes bien éveillés. Le couple parvient au centre de la grande félicité dit « bouche de la *yoginī* [17] » et, dans l'effervescence de l'union, la découverte émerveillée du Soi se substitue à la perception du corps.

Śāntodita, quiescent et émergent

> 115-116. Ainsi cette union dont disparaît peu à peu toute connaissance différenciée à mesure de la pénétration dans la roue centrale, c'est la Conscience même, la friction unitive des deux flots-de l'émission. Telle est la demeure la plus haute, permanente, noble, béatitude universelle ayant les deux pour essence [19]. Elle n'est ni quiescence ni émergence mais leur cause originelle, c'est le suprême secret du *kula*.

L'union s'achève sur l'émission interne, émission qui, toujours absente dans l'union ordinaire, conduit à la *kramamudrā*. La pratique doit être accomplie simultanément par

17. Ou *mukhavaktra*, bouche principale équivalent au centre.

18. *Visarga*, émission, flot de *vīrya*, efficience, sperme ou flot externe, d'abord puis flot interne fait de pure efficience spirituelle.

19. Śiva et *śakti* sur le plan cosmique, homme et femme sur le plan humain.

l'homme et par la femme, car elle a pour fin d'engendrer la félicité universelle et non le plaisir ; elle permet en outre d'accéder sans effort au *samādhi* au cours même de l'état ordinaire [20].

Le commentateur précise qu'au moment de la suprême union d'ordre mystique, la conscience se révèlant, la félicité universelle possède alors la saveur unique [21] de Śiva et de *śakti* confondus. La quiescence ou repos dans sa propre essence est donc transcendante par rapport au monde tandis que l'émergence lui est immanente. La Réalité est *kaula*, véritable Conscience, illimitée, source de l'état quiescent et de l'état émergent, bien qu'elle ne soit ni l'un ni l'autre.

Kula est le mystère au-delà des états quiescents et émergents. Le flot externe (*udita*) et le flot interne (*śānta*) fonctionnent l'un après l'autre, ne durant qu'un moment chacun. De cette manière se produit la friction unitive des deux flots de l'émission.

Fruit de cette activité

> 117. Celui qui désire atteindre ce domaine infini doit sans répit faire sienne cette conscience (identique à sa propre essence) parce que la nature de la divine Conscience est, du point de vue de l'absolu, illimitée.

En ce domaine infini, comment entre-t-on ?

> 118-119. Que le bienheureux pénètre dans ce domaine illimité [22] (au centre) du flot

20. *Vyutthāna*.
21. *Sāmarasya*.
22. *Dhāman* revêt ici ses sens multiples : résidence divine, énergie, éclat, splendeur, majesté, c'est l'*anavacchinnapada* et la félicité universelle (*jagadānanda*).

> de l'émission (interne) en examinant l'apparition et la disparition des modalités quiescente et émergente désignées par « ceci » et « cela ».

Ce domaine échappe à toute expression, car on ne l'éprouve que par soi-même quand la fonction externe prend fin et au début du *visarga* interne ; toute différenciation s'étant évanouie, le couple s'immerge dans le flot du domaine intérieur — centre exempt de toutes les limitations de « ceci » et de « cela », à savoir de telle ou telle qualité ; les moyens de pénétrer dans le centre doivent disparaître ainsi que l'indique le Vijñānabhairava (*śl.* 62) :

> « Ayant quitté un objet, qu'on ne se dirige pas vers un autre et, au centre, l'épanouissement se produira. »

Quelle est la part réciproque de la femme et de l'homme quand ils pénètrent dans le domaine infini ?

> 119-120. Ces aspects quiescents et émergents surgissent alors simultanément chez l'énergie et chez son détenteur. Si tous deux atteignent de façon réciproque et simultanée ce domaine, il s'agit de l'émergence ; mais s'ils l'atteignent uniquement en eux-mêmes, il s'agit de l'aspect quiescent. Néanmoins tous deux forment en réalité un couple dans la quiescence aussi bien que dans l'émergence.

Si, durant l'étape *śānta*, la *yoginī* et le *siddha* jouissent de paix, chacun pour soi et parallèlement, ce repos n'a pourtant pas lieu indépendamment de leur union, l'apaisement correspondant à un *samādhi* simultané avec éveil du Soi, dû à une plongée unifiante au centre principal et intime. L'état émergent concerne l'homme et la femme tournés ardemment l'un vers

:re ; comme le *samādhi* se répand alors en *vyutthāna* (dans ɜille et dans le sommeil) — l'énergie se trouve divinisée sous aspects variés.

Différence entre les rôles de l'homme et de la femme au cours de l'identification :

121. Bien que tous deux possèdent également la prise de conscience des états quiescent et émergent, l'énergie seule et non son possesseur est apte à faire croître la création...

Seule, elle a la capacité de porter et de nourrir l'embryon et de rendre l'émission porteuse de fruit.

122-123. Les traités disent au sujet de la femme que sa voie du milieu [23] s'épanouit pleinement. Et donc à elle seule le *guru* doit transmettre intégralement la doctrine secrète (*kulārtha*) et, par son intermédiaire, grâce à la pratique de l'union... elle la transmet aux hommes.

Apaisée chez l'homme, la *suṣumnānāḍī* est épanouie chez la femme. Un grand maître jouit donc de cette fonction à travers une femme initiée. Śivānandanātha, fondateur de l'école Krama, transmit sa doctrine à trois *yoginī*, et non à un disciple ; celles-ci à leur tour initièrent des hommes.

Le commentaire cite un verset : « Le résultat acquis par un *sādhaka* adonné à cette pratique durant une année entière, en un seul jour une femme l'obtient. »

124. En résumé le vénérable Kallaṭanātha a déclaré au sujet de la femme qu'elle est

23. *Madhyamapada* ou *suṣumnānāḍī*.

pourvue d'une pure substance éminente quant au corps.

124-125. Le Seigneur appelle cette roue centrale « bouche de la *yoginī* », car sur elle est fondée la transmission de la lignée spirituelle [24] et d'elle aussi on obtient la Connaissance. Celle-ci, échappant à la dualité, ne peut être décrite et c'est à juste titre qu'elle passe, dit-on, de bouche à bouche.

126. Et la bouche est la roue principale. Comment pourrait-on rendre compte de notre propre conscience ?

La Connaissance implique une absorption en la suprême Conscience.

Il faut distinguer la bouche inférieure — ouverture des organes — et la bouche principale [25] identique à la Conscience, la seule qui soit une matrice [26] divine. Cette dernière doit donc être pleine de conscience. Comment décrire de telles choses qui sont affaire d'expérience ? On ne remonte pas en effet au-delà de la Conscience, principe d'explication universelle.

126-127. Ils accèdent au domaine illimité ceux qui durant cette double émission — les domaines quiescent et émergent — s'emparent puissamment de la réalité de l'émission qui les précède.

Il s'agit de *parakaula*, source de l'émission. Ces êtres qui ont un seul désir, la délivrance, ont pleinement conscience que

24. *Sampradāya*.
25. *Upavaktra* et *madhyavaktra* ou *yoginīvaktra* respectivement.
26. *Yoni*.

tout n'est ici que déploiement du réel *visarga* ou de l'union de ses pôles.

A deux reprises, mais sur des plans différents, se manifestent les mêmes états d'émergence au commencement de l'union et de quiescence à la fin.

Pour obtenir des *siddhi* il est recommandé de se concentrer sur la phase émergente, non point sur la quiescente, afin d'éviter l'absorption apaisée en soi-même qui ne confère aucun pouvoir.

> 128-129. Ceux qui désirent acquérir l'efficience doivent se nourrir de la forme émergente. Que, par elle, ils rendent un culte (à la roue des énergies) car, en raison de sa proximité à la Conscience, cette forme émergente est extrêmement pure ; elle va de la bouche principale (celle de la *yoginī*) à la propre bouche (de l'adepte) et inversement. Dispensatrice d'immortalité et de jeunesse, elle est nommée *kula,* suprême.

Cette bouche est « aiguière présentée à l'hôte. C'est par sa saveur merveilleuse qu'on adore tous les dieux ». Un autre verset dit encore : « Ayant accompli ce sacrifice selon le processus de bouche à bouche, qu'on vénère la Roue associée à l'efficience des organes, cette noble essence (*mahārasya*). Ainsi adore-t-on éternellement Śiva et se libère-t-on de la mort. »

Cet échange d'une bouche à l'autre fait allusion à une coutume du mariage cachemirien : les deux jeunes gens se tiennent dans un cercle et la mère du jeune homme dépose dans la bouche de son fils la bouchée d'un mets que celui-ci coupe en deux, introduisant une moitié dans la bouche de la fiancée ; celle-ci place à son tour un morceau dans la bouche du jeune homme. Mais, pour la pratique ésotérique, c'est d'abord dans la femme que réside la pure substance transmise à l'homme et qui retourne à la femme dans un échange sans cesse renouvelé.

Le processus de souffle et d'efficience qui va de la bouche de la *yoginī* au *siddha* et vice-versa est précisément le *saṃpuṭīkaraṇa* qui présage la *kramamudrā*. *Prāṇa* et *vīrya* sont mêlés au point de se transformer l'un dans l'autre et de ne plus faire qu'un. Selon la tradition, on redevient jeune, cheveux blancs et rides disparaissent. Parvenu à ce point, le couple est maître de *vīrya*.

La pratique jusqu'ici décrite, relative à l'être doué de Connaissance (*jñānin*), se passe de règles. Mais ceux qui sont dénués de Connaissance et qui s'adonnent au *caryākrama* doivent suivre les règles décrétées, avançant pas à pas selon la *kramapūjā* : adoration, union (*udita*) puis apaisement (*śānta*). Ils adorent d'abord à l'extérieur, dans le cercle de l'énergie, puis dans leur propre corps selon l'adoration décrite au chapitre XV du Tantrāloka.

129-132. Quant à ceux qui ne sont pas parvenus à la pleine discrimination, ils obtiendront eux aussi la Connaissance (*vijñāna*) en prenant part au sacrifice qui s'épanouit dans l'état d'émergence [27] après avoir vénéré les énergies divines de la roue principale évoquées lors de ce sacrifice. Et là, dans la roue de l'énergie, ils adorent selon la méthode mentionnée ces divinités à l'aide (de la forme émergente) pleine de la saveur même de la félicité, à partir de l'extérieur : Ganeśa, avec sa troupe dans les quatre directions de l'espace, le couple des maîtres du Kula (Śiva et l'énergie) au centre ; les trois déesses [28] aux trois pointes du trident et, extérieurement,

27. Celui de l'union sexuelle.

28. Les trois déesses sont l'énergie suprême, l'intermédiaire et la non-suprême.

quatre déesses à chaque pointe. Que le *muni* adore également une roue de douze rayons ou une octaine ou encore huit octaines...

133. Qu'on pratique le culte de ces mêmes divinités non seulement dans la roue de l'énergie mais aussi dans le domaine de son propre corps.

On obtient la Connaissance au cours de la concentration ininterrompue sur le flot qu'est la forme émergente de l'union.

Le triple *visarga*, quiescence, émergence et *kaula*

133-135. Si, avec la conscience du Cœur exercée ainsi par quelque pratique que ce soit, se manifeste la forme quiescente de Śiva, on accède alors à l'état apaisé, comparable à une mer sans remous [29].

Lorsqu'on s'établit en cet état, la troupe entière des énergies divines de la roue (principale) demeure immobile, sans fluctuation, suspendue dans le vide, en une béatitude massive.

Selon un verset le vide correspond au suprême Śiva-sans-soutien. La félicité totale (*nirānanda*) est due au repos en Śiva. La roue centrale concerne le toucher uniquement ; quant aux roues secondaires qui ont pour qualités : son, forme, odeur, goût, l'auteur précise :

135-136. (Les énergies) des roues secondaires, vue, ouïe, participent elles aussi à cette essence car elles dépendent des énergies de la

29. De *śāntarūpābhyāsa* surgit *śāntaśivapada*.

roue principale : immergées dans la félicité, elles restent immobiles, désireuses de félicité.

Objection : Si les énergies des centres secondaires s'apaisent en pleine félicité, pourquoi dit-on qu'elles aspirent à la félicité ?

136-137. Sans contact avec la suprême essence, les énergies des organes sensoriels demeurent toutes immobiles, privées de leurs propres essences et tendues vers leur obtention [30].

D'abord, grâce à la paix qui les envahit, les organes sensoriels se dissolvent peu à peu dans la roue centrale où ils reposent au cœur de l'essence — la Conscience du suprême Sujet — dans une béatitude plénière, massive (*nirānanda*) sans jouir de leurs plaisirs respectifs tels couleurs, sons, goûts, odeurs. Deux conditions sont ici requises : on ne peut en premier lieu réaliser la roue centrale tant que les énergies des roues secondaires ne se rassemblent pas au centre — ce que favorise l'union sexuelle. En second lieu, ces roues ne peuvent être excitées aussi longtemps que la roue centrale ne l'est pas.

Quand les organes aspirent à nouveau aux jouissances des choses extérieures, saturés désormais de leur propre essence, s'ils y prennent plaisir durant une fraction de seconde, c'est pour offrir aussitôt ce plaisir au Soi. Toutes les énergies sensorielles se mettent en quête de ce qu'elles trouvent digne d'être offert à leur propre nature en vue d'assouvir la roue centrale. On les compare à l'abeille bourdonnant qui butine de fleur en fleur au seul profit de la ruche.

137-139. (Cet ensemble), ardent [31] à goû-

30. Voir à ce sujet *Hymnes de Abhinavagupta* p. 87-90. Dans un de ces hymnes, les déesses des organes se tournent ardemment vers le cœur où réside Bhairava.

31. *Raṇaraṇakara*, cri de l'amoureux tourment et onomatopée du bourdonnement de l'abeille.

ter aux sucs des choses extérieures débordant de leur propre saveur, ayant, grâce à cet assouvissement, obtenu tel ou tel état apaisé, est versé en offrande dans le Soi.

Grâce à cette offrande de leurs objets respectifs — odeurs, sons, goûts, formes, contacts — coule un flot qui fait déborder la Conscience et (...) la précipite en une ferveur vibrante [32], l'intense agitation de la puissance virile étant due à cette plénitude. Et, comme on l'a dit, le Seigneur de la roue, lui aussi, se répand impétueusement.

Le débordement des énergies secondaires ainsi rassemblées, élève au plus haut degré l'intensité de la conscience, à savoir celle de la roue principale. A ce moment le maître des énergies conscientes, le suprême Sujet connaissant, se précipite soudain vers le monde extérieur [33].

Après avoir décrit l'émergence, Abhinavagupta traite de la fusion des deux pôles de l'émission :

Union ou fusion

140-142. En conséquence, triple est le flot (*visarga*) : unitif, émergent et quiescent. Si on le nomme « *sarga* » [34] c'est que de lui flue la création variée [35] et qu'en lui la création retourne ; le Tattvarakṣaṇa, le Triśiromata et le Nigamatantra le déclarent : « La

32. *Ucchal-*, sur le *spanda* intérieur, vibration extraordinaire associée à l'ascension de la *kuṇḍalinī*, cf. ici p. 198.
33. Jayaratha pour éclairer ces stances cite ici les versets 111-113.
34. *Vi-sarga* c'est-à-dire *sarga*, flot et *vi-(citra)* varié.
35. Le flot de *vīrya* et la montée de la *kuṇḍalinī*.

cavité est l'énergie, le *liṅga* est Śiva, (leur) union, le royaume suprême. De ces deux découlent respectivement création et résorption. »

Tel est selon le Gamaśāstra le triple flot.

Le commentaire pose les correspondances suivantes :

śakti = *udita* = *kuṇḍa* = *sṛṣṭi* (énergie, émergence, cavité, mode créateur).

Śiva = *śānta* = *liṅga* = *saṃhāra* (Śiva, quiescence, *liṅga* et mode résorbateur).

Melaka ou *saṃghaṭṭa* = (fusion de Śiva et de *śakti*, domaine suprême.)

142-143. (Après avoir conféré) éveil, repos et absorption au double courant ascendant et descendant jusqu'au point culminant dans le canal central, après les avoir également octroyés aux canaux, aux mouvements des roues, aux jonctions et aux articulations, Śiva[36] qui réside perpétuellement dans le Corps pourvu de 72 000 canaux, fait alors fusionner ces deux consciences libérées[37] de leur va-et-vient ininterrompu.

144. Que toujours, avec zèle, on s'affermisse en cette fusion, le domaine bhairavien.

Śiva (ou le mystique qui s'est identifié à lui) apaise les souffles, éveille les centres, fait pénétrer les souffles en *madhyanāḍī*, les brassant dans une union indifférenciée. Il doit alors

36. Le *yogin* fait l'expérience à ce moment des soixante-douze mille *nāḍī*, qui, émanant du *sahasrāra*, envahissent toutes les portions de son corps.

37. *Antarā* est une des nombreuses difficultés de ces stances ; doit-on traduire par ' hormis ', ' sans ' comme le comprend Jayaratha ou par ' à l'intérieur ' ; sans va-et-vient ou à l'intérieur du va-et-vient aboutissent d'ailleurs en ce contexte à un sens analogue.

tendre avec ferveur à l'essence même de l'émergence et de la quiescence, c'est-à-dire, à leur fusion dans la pleine conscience où elles se perdent.

145. C'est pour toutes deux ce qui révèle clairement cette « chose » exempte de parties et de divisions et caractérisée par l'acquisition parfaite de la Réalité sans mode.

Ici, toute fonction prend fin. La distinction entre homme et femme disparaît ; ne demeure que l'union dans laquelle Śiva et *śakti*, quiescence et émergence, deviennent indiscernables. « *Artha* » forme unique, indéfinie, est qualifiée de « chose » parce que saisie en une expérience intime et donc inexprimable.

146-147. Qu'on se détourne ainsi des modalités (diverses) en extrayant soleil et lune hors des deux voies d'immersion et de dispersion, et qu'on s'adonne à la Conscience de la Réalité (bhairavienne) [38].

Cultivant le contact avec la Réalité, celle du suprême Sujet qui, à l'intérieur du domaine médian, est pénétré de toutes choses, on doit maintenir dans le conduit du milieu les souffles ascendant et descendant issus des canaux de gauche et de droite où ils ne doivent ni se dissoudre ni se disperser.

Pour mieux faire comprendre la nature de cette Réalité (*bhāva*), Abhinavagupta la présente sous des angles différents, la définissant par rapport à *dhvani*, à *japa* et à *mudrā*. Le *dhvani* est une vibration sonore, spontanée, comparable à celle qui jaillit de la bouche de la Bien-aimée [39] ; le *japa* est *nāda* résonance éternellement surgissante : on s'y exerce en unifiant les centres secondaires à l'intérieur du centre principal.

38. Il y a ici un jeu sur *bhāva* à la fois Réalité spontanée saisie par le cœur lors de l'union bhairavienne (*kaula*), et réalités différenciées. Comme Jayaratha ne donne aucune explication, on peut traduire cette stance de plusieurs façons.

39. Cf. ici p. 178.

Mantravīrya propre à *dhvani*, vibration sonore

147-148. Ainsi la vibration sonore qui est parfaite prise de conscience de Soi surgit dans le domaine de l'union lors de l'absorption dans la conscience du triple flot. Telle est la puissance du *mantra*.

L'efficience est celle du *mantra 'aham'*, Je suprême. La vibrante résonance (*dhvani*) se manifeste dès que les trois flots coïncident spontanément (*samāpatti*) en une parfaite union.

148-149. Seul, il connaît vraiment l'émergence du *mantra* celui qui, en cette résonance même, désirant obtenir de tels fruits d'émergence, demeure toujours recueilli en son propre *mantra*.

Au moment où il se trouve en pleine prise de conscience vibrante et émerveillée, celle du *dhvani*, le *sādhaka* doit unir à cette résonance intérieure le *mantra* reçu de son maître et, grâce à sa vigilance, il comprendra le sens réel de la mise en œuvre du *mantra*.

149-150. C'est là encore — en pleine prise de conscience —, au moment où les roues secondaires se déversent toutes en même temps (dans la roue centrale) de la Conscience et s'identifient à elle, qu'il doit, à l'aide du son, effectuer simultanément le *japa* sous forme de divers *lakṣa*.

Pour éclairer cette strophe, Jayaratha cite deux versets (p. 104) : selon l'un, les énergies accèdent l'une après l'autre à la roue centrale de la Conscience ; l'autre, au sujet de *japa*, précise

que la récitation est faite de trois *lakṣa* (100 000 récitations) : un premier dans l'émergence (des roues secondaires), un second dans la quiescence (quand ces roues convergent dans la conscience), et un troisième dans la fusion (leur identification) à l'intérieur de la roue centrale.

Tout pouvoir ainsi acquis par 300 000 récitations (*japa*) est obtenu en un seul instant grâce à la simultanéité de l'émergence, de la quiescence et de la fusion.

Attitude mystique suprême, la *khecarīmudrā*

150-151. Comme le déclare le Yogasaṃcāra, cette union est la suprême attitude chère aux *yoginī*. Un lotus (à trois pétales) est caché dans un cercle perpétuellement épanoui reposant à l'intérieur d'un triangle.

(Au milieu) de ce lotus et inséparable de lui, réside une tige dont la forte racine s'orne d'une fleur de lotus à seize pétales [40].

152-153. La pousse est émise (à trois conditions) : 1. Grâce aux frictions successives des deux lotus enfilés sur la tige dressée au centre. 2. Grâce à l'union de l'ovule et du sperme [41] dans le lotus à trois pétales. 3. Grâce à la friction unitive dans le feu (le Sujet) des afflux énergétiques des rayons tout resplendissants du soleil et de la lune. Et cette pousse est la création.

Le lotus à trois pétales figure la matrice en constant épanouissement. La félicité sexuelle fait apparaître la tige ou

40. Les seize *kalā* ou portions lunaires.

41. *Rajas* et *aruṇa* pour la femme, *vīrya* et *retas* pour l'homme.

canal médian, domaine dont surgit la racine de l'émission créatrice. Sur cette tige deux triangles représentent l'homme et la femme tournés ardemment l'un vers l'autre, c'est-à-dire Śiva et *śakti* en parfaite union. Ces triangles ayant un même centre sont reliés par un seul fil, la voie médiane. La friction des deux triangles éveille la *kuṇḍalinī* et, sa montée achevée, les triangles se rejoignent et fusionnent en une figure à six angles, le sceau de Salomon.

C'est dans le feu — le Sujet connaissant — qu'a lieu la fusion des rayons solaires et lunaires en tout leur éclat, à savoir : connaissance et connu, souffles expiré et inspiré, sperme et sang (*rakta*), tous ces rayons qui irradient la félicité.

Un verset précise :

« Quand s'unissent connaissance et connu, le sujet connaissant apparaît. »

Agni, feu ou sujet, se manifeste d'un double point de vue : sur le plan général, en tant que support du germe de l'univers qu'il élève jusqu'au Quatrième état et, sur le plan individuel, quand, dans le lotus à trois pétales — la matrice — il soutient l'embryon à l'aide du flot de semen et de sang.

Ainsi de la pousse procède l'émission, celle de la *kuṇḍalinī* ascendante et celle dont l'enfant naîtra.

Quand ovule et sperme s'unissent, les trois centres [42] principaux n'en font qu'un : la bouche de la *yoginī* s'identifie au cœur et le *brahmarandhra* remplit la matrice ou *yoginīvaktra*. Ne subsiste d'autre lieu que le domaine médian universel, au-delà des corps masculin et féminin, au-delà des centres. On nomme cette pratique *yoginībhū* car une telle matrice se dilate à l'infini [43] en vertu de l'omnipénétration du *mantra*.

42. Ce sont *yoginīvaktra*, *hṛdaya* et *brahmarandhra*.
43. *Yoginīvikāsa*.

Effet de cette attitude mystique

153-154. Il prend soudain ses assises dans le Quatrième état, celui qui, grâce à cette *mudrā* dans laquelle fusionnent lune, soleil et feu, s'empare intérieurement des processus d'émission, de résorption...

Il est en effet comme « scellé » (*mud-*) ; on appelle une telle *mudrā* " *khecarī* " « qui vogue dans l'éther de la Conscience ultime (*kha*) » et qui, associée à Śiva et à l'énergie, revêt la forme de l'octuple roue.

154-155. La puissance du *mantra* consiste en une prise de conscience qui surgit en l'énergie et en son possesseur au moment où, pénétrant dans cette *khecarīmudrā*, ils s'embrassent, se réjouissent, rient et folâtrent amoureusement.

156. Cette prise de conscience se manifeste à travers les huit étapes du Son : le non-manifesté, la vibration sonore et le bourdonnement (dans l'union sexuelle ou *udita*), l'éclatement sonore, la rumeur, la résonance et la fin de la résonance (qui se révèlent chacun séparément dans la quiescence *śānta*). Quant au son inarticulé et ininterrompu il relève de l'union [44].

Les baisers et autres manifestations propres aux centres secondaires facilitent l'entrée dans la roue centrale, cette

44. Ce sont respectivement *avyakta, dhvani, rāva, sphoṭa, śruti, nāda, nādānta* et *anāhata*. La traduction de ces termes ne peut être qu'approximative car notre langue manque de mots pour désigner ces sonorités subtiles d'ordre mystique dont notre civilisation n'a ni l'expérience ni la connaissance. Cf. le tableau de la p. 240.

pénétration étant précisément la *khecarīmudrā*. Comment suggérer cette expérience fondamentale ? Les diverses jouissances y sont présentes, mais à la manière de nuages impondérables voguant dans l'infinité du ciel, d'où une liberté qui englobe et dilate toute impression, conscience ultime et énergie manifestée en sa pleine activité ne faisant qu'un.

156-157. Celui qui accède à l'octuple roue émet le *japa* spontané à l'intérieur du domaine suprême et obtient l'état des huit *bhairava* divisé lui-même en huit énergies.

Dès qu'il pénètre dans l'octuple roue, il reconnaît les huit *bhairava* ou sujets conscients qui gouvernenent les sons et dont les huit *kalā*[45] s'étagent de la demi-lune à l'énergie qui transcende toute pensée.

157-158. (Cette octuple roue[46] se déploie) durant l'union dans le va-et-vient (des souffles inspiré et expiré), dans la certitude (propre à l'intellect), dans l'audition, la vision, le premier contact des deux organes, dans l'union sexuelle et à l'extrémité du corps (le centre supérieur, le *dvādaśānta*) enfin dans la roue de l'union (*yāmalacakra*) (formée par cet ensemble).

158-159. Il y a un son indéfini[47] qui part du cœur et, à travers le sein (de l'aimée), atteint la gorge pour s'achever sur les lèvres. Celui qui, au moment où cesse l'agitation, l'entend au centre de ces deux roues (Śiva et

45. Cf. ici p. 68 les énergies sonores du *praṇava OṂ*.
46. Roue de l'union.
47. Sur *sītkāra* cf. ici p. 178.

śakti) jouit de l'ultime apaisement (*nirvāṇa*).

159-160. Le suprême *Bhairava* qui y réside en tant que Son suprême, doué de huit aspects, fait de lumière, de vibrations sonores et de toucher, voilà ce que l'on appelle la très haute omnipénétration (du *mantra aham*, le Je absolu).

Mantravyāpti par son extension et son approfondissement sans limite mérite le nom de « Très-haute ». Le son émis de façon spontanée est bien apaisé. La résonance suprême de *Bhairava*, identique à cette omnipénétration [48] consiste en une prise de conscience de la roue intérieure ou *yoginīvaktra* lorsque l'agitation sexuelle prend fin ; la lumière correspond à la demi-lune, la vibration sonore (*dhvani*) à la résonance (*nāda*), le toucher à l'énergie (*śakti*).

Définition de l'omnipénétration (*mantravyāpti*)

160-161. Les huit *bhairava* [49] se nomment : Associé à une signification [50], Seigneur de l'indivis [51], Vide [52], Riche en signification, Orné de vide éthéré, Destructeur, Celui qui se tient à l'intérieur et Gutturo-labial. Telle est l'omnipénétration allant de la demi-lune à *unmanā*.

161-163. Celui qui en chacun de ses actes

48. *Nādabhairava* ou *paramantravyāpti*.

49. *Jayaratha* ne donne pas d'explication sur ces aspects des sujets qualifiés de *bhairava*. Les énergies qui leur correspondent vont de *ardhacandra* à *unmanā*. Cf. le tableau p. 240.

50. *Sakala*, ' doué de parties ', première étape de l'union, c'est-à-dire contact différencié avec les organes sensoriels.

51. *Niṣkala*, ' indivis ', qualifie ce qui est sans contact avec eux.

52. Vide, *śūnya*, est plus profondément apaisé que les deux *bhairava* précédents.

(d'union) reste attentif à cette omnipénétration, toujours sans tache, est un libéré vivant et il s'identifie au suprême *Bhairava*. L'être extraordinaire dont le corps est procréé dans la matrice lors d'une semblable union est appelé « fils de *yoginī* », il est Rudra, le digne réceptacle de la Connaissance mystique spontanée. Le Vīrāvaliśāstra dit de lui que, encore enfant dans le sein maternel, il est en vérité Śiva même, (mais on ne peut clairement expliquer cela).

164-166. On nomme ce sacrifice « originel » ou primordial (*ādiyāga*) du fait que par lui l'essence est saisie (*ādā*) et qu'il est le sacrifice originel (*ādi*). Le Seigneur l'a prôné dans le Vīrāvalitantra, le Hṛdayabhaṭṭāraka, le Khecarīmata et autres *tantra*.

Rahasyopaniṣad krama

Dans ce « processus de la doctrine secrète et mystique », le corps est considéré comme la roue suprême.

166-168. A l'aide du couple masculin et féminin et sans recours au vœu, au yoga..., le *guru* évoquant perpétuellement le sacrifice originel s'y adonne et dispose respectivement sur le corps de la femme et sur son propre corps, science et efficience. Il médite sur le lotus (la femme) sous forme de lune (connaissable) et sur lui-même sous forme de soleil (connaissance). Puis il fait intimement fusion-

ner ces deux sanctuaires formés de Science (*vidyā*) et d'efficience (*mantra*).

169. Cette doctrine étant très secrète, je ne l'expose pas clairement. Qui s'y intéresse peut lire les traités.

171-173. Le corps même est la roue suprême, l'éminent *liṅga*, bénéfique, (lieu) de prédilection des énergies divinisées[53] et royaume du plus haut culte (*pūjā*). Il est en effet le *maṇḍala* principal constitué du triple trident, des lotus, des centres et du vide éthéré (*kha*).

C'est là que l'on vénère à l'extérieur et à l'intérieur, de façon continue, toutes les énergies (divinisées). Alors, prenant conscience des *mantra*, que, par un processus d'émission et de résorption, on les mette en contact avec les sucs pleins de félicité provenant de la roue principale des énergies.

174-175. Par ce contact, la roue de la conscience s'éveille soudain, et celui qui en est le souverain parvient au domaine suprême où toutes les énergies de son corps se trouvent assouvies... Qu'il les satisfasse extérieurement à l'aide de substances propres à épanouir le cœur et intérieurement par des prises de conscience adéquates.

Puis le maître adresse une prière à l'énergie divine, la *kuṇḍalinī* qu'il vénère en tant que support de la naissance ; et en guise de purification il pressure le triple univers — connaissant,

53. Textuellement : la roue des divinités.

connaissance et connu — pour en extraire les sucs et les saveurs innombrables ; l'éminent nectar qui en découle, destructeur de la naissance, de la vieillesse et de la mort, sert de beurre sacrificiel apte à assouvir la suprême Déesse.

Voici la prière qui donne le ton des pratiques *kula* et qu'Abhinavagupta formule à plusieurs reprises :

> 176-177. O vision d'ambroisie immortelle et suprême qui resplendit de lumière consciente fluant de la Réalité absolue, sois mon refuge. C'est par elle que t'adorent ceux qui connaissent l'arcane mystique (*rahasya*).
>
> Après avoir purifié le support radical (la *kuṇḍalinī* lovée) que j'ai aspergé de la saveur de la conscience émerveillée de Soi, et par l'offrande des fleurs spirituelles de ma propre essence exhalant un parfum inné, je T'adore jour et nuit, Dieu uni à la Déesse, dans le divin sanctuaire de mon cœur débordant d'une félicité ambrosiaque [54].

A la suite de la description du rituel Abhinavagupta conclut :

> 186-187 : Le maître peut ainsi initier des disciples mais un seul sur cent mille est digne d'une telle initiation.

54. T.A. XXVI 63-64, X. 350.

OCTUPLE ROUE

La montée de la *kuṇḍalinī* jusqu'en *unmanā* durant l'union

Couple	*NĀDA*, sons	*KALĀ*, énergies	ASPECTS DE *NĀDA*	
Uni : *udita*	*avyakta* . . .	*ardhacandra* . .	*jyotir*, *(siddha)*	lumière
	dhvani	*nirodhikā*	*jyotir (yoginī)*	
	rāva	*nāda*	*dhvani (siddha)*	sonorité
séparé : *śānta*	*sphoṭa*.	*nādānta*.	*dhvani (yoginī)*	
	śruti	*śakti*	*sparśa (siddha)*	toucher
	nāda et *nādānta* . . .	vyāpinī	*sparśa (yoginī)*	
fusion : *saṃghaṭṭa*	*anāhata*	*samanā* *unmanā*	fruit pour le couple	

LES HUIT BHAIRAVA [1]

Incarnations du *mantra*

sakala, en contact avec les organes	Quant à la *yoginī*	*ardhacandra*
akala, sans contact	. . . .	*nirodhikā*
śūnya, vide.		*nāda*
kalāḍhya, riche en *kalā*.	Quant au *siddha*	*nādānta*
khamala vikṛta, orné de *kha*.	. . . . .	*śakti*
kṣepaṇaka, destructeur		*vyāpinī*
antaḥstha, se tenant à l'intérieur	Quant au couple uni	*samanā*
kaṇṭhyoṣṭhya, gutturolabial		*unmanā*

1. La classification des huit *bhairava* ne correspond pas parfaitement à la précédente.

CONCLUSION

Même rassemblés, ces textes gardent leur mystère comme nous le disions dans l'introduction ; ils se dérobent à un exposé systématique ou exhaustif, trop riches qu'ils sont d'une expérience immédiate, mais aussi trop soucieux de la cacher en la révélant. Ce double aspect de mystère et de révélation (*mahāguhya*) toujours présent donne au lecteur l'impression fascinante d'un trésor qui se dérobe juste au moment où il va le saisir.

La multiplicité des aspects évoqués et la variété des images qui les expriment permettent cependant de comprendre comment l'expérience privilégiée du *yogin* déploie toutes les dimensions de la vie à partir de la conscience ordinaire que l'énergie *kuṇḍalinī* arrache à la dualité, unifie, universalise et transfigure. C'est le propre de l'expérience de la *kuṇḍalinī* en effet que de faire converger les éléments dispersés de la conscience ordinaire dans l'unité de la vibration originelle et la simultanéité des niveaux différenciés. Elle y conduit sans rupture, sans hiatus, simplement en faisant s'épanouir et se succéder la totalité des plans jusqu'à ce que l'énergie consciente circule librement d'un niveau à l'autre sans déséquilibre ni

dualité. Ce déploiement n'est ni imaginaire ni spéculatif, même si le langage qui l'exprime recourt à la poésie et à la force hermétique du symbole.

Avec l'ascension de la *kuṇḍalinī* on surprend en quelque sorte la remontée mystérieuse grâce à laquelle l'énergie mondaine devient prise de conscience omnipénétrante. Les étapes de cette transformation qui s'opèrent à même le corps, la pensée et la parole tiennent à la force d'intériorisation et d'unification de l'énergie *kuṇḍalinī* dont on parle chaque fois qu'il y a résolution d'une dualité, fusion entre l'énergie et Śiva. Quel que soit le niveau où elle s'instaure, la dualité se dissout dans une unité génératrice de plénitude qui sert de point de départ à l'étape suivante. Aussi l'unité se réalise-t-elle totalement par une escalade de l'intensité de *bindu* en *bindu* jusqu'à ce que tous n'en fassent plus qu'un de bas en haut.

La fonction unificatrice de la *kuṇḍalinī* suivie d'étape en étape met de plus en valeur sa puissance d'intégration, car elle n'élimine aucun plan ni aspect mais les intériorise un à un pour les imprégner de pure conscience, une fois celle-ci atteinte.

Elle opère donc dans les grands foyers de vie que sont les allées et venues du souffle, la pulsation du cœur, la vibration de l'énonciation sonore et la vigueur sexuelle. Grâce à l'intériorisation du souffle, ils sont peu à peu animés, pacifiés, purifiés, jusqu'à ce que chacun vibre à la jonction des deux pôles qui le caractérisent. Dès que cette jonction est établie, la concordance et l'harmonie qui s'installent entre les centres, ainsi que la félicité propre à chacun créent la fusion de toutes les énergies purifiées mais encore individuelles. Cette phase correspond à la voie de l'activité.

Sur ce fond d'équilibre des énergies apaisées, la *kuṇḍalinī* qui se dresse intensifie son action unificatrice. Sous le prétexte d'une émotion violente, frayeur ou jouissance, libérées de notions, les énergies convergent d'un coup vers le centre unique, élargissant les limites individuelles jusqu'à la fusion du sujet et de l'objet. L'alliance du son, des souffles, de la parole, de la connaissance intuitive donnent à ce stade connaissance et

maîtrise des énergies, plénitude de l'union dans l'élan de laquelle fusionnent centres secondaires et centre principal, adorateur et divinité, Śiva et *śakti*. Les organes purifiés accèdent à l'universel et peuvent dès lors servir de tremplin pour le passage suprême à l'unité de la pure Conscience quand l'énergie cognitive devient pure conscience de Soi. C'est là, le couronnement de la voie de l'énergie.

De cette union jaillit en effet l'accès à l'unité de la voie divine ; l'univers se déploie à nouveau mais transfiguré et par-delà intériorité et extériorité.

Il n'y a plus dès lors de *kuṇḍalinī* en tant que mise en œuvre de l'énergie, plus de perception de la vibration qu'on ne peut distinguer de l'immuable, le *spanda* étant fondu en lui. L'individu, l'énergie et Śiva ne font qu'un ; corps et univers réapparaissent, distincts, sur le fond de la suprême Conscience où tout est intégré. L'énergie cosmique se déploie librement à travers les grands foyers de vibration, les imprégnant de la félicité de la Conscience. Les organes individuels fonctionnent d'une manière si impersonnelle qu'il n'y a plus d'obstacle à aucune forme d'unité et dans un tel dynamisme qu'on ne peut parler de coïncidence statique, de microcosme et de macrocosme. La différence essentielle réside entre les énergies endormies, séparées, extériorisées et les énergies unifiées, intériorisées.

Ainsi le *yogin*, maître de ses énergies grâce à la *kuṇḍalinī*, révèle que l'homme détient en lui-même la source et le réservoir inépuisable de sa souveraineté, de sa félicité comme de son efficience.

Et c'est précisément avec l'efficience mystique que culmine la grande fonction unifiante de la *kuṇḍalinī*, clef de voûte de la transmission. Grâce à la puissance et à la subtilité de son énergie divinisée le *guru* intériorise et vivifie progressivement les énergies dispersées du disciple dont il éveille la *kuṇḍalinī* à la manière, pourrait-on dire, dont un instrument à corde communique sa résonance alentour.

Jouant de sa propre *kuṇḍalinī* comme d'un diapason, le

maître donne la tonalité fondamentale, il transmet « la fréquence juste ».

Le registre de son énergie kundalinienne couvrant toutes les gradations harmoniques de la vibration fondamentale il rend le disciple capable de résonner « juste » à l'échelon harmonique qui lui correspond, il lui communique à la fois ébranlement et tonalité harmonisés.

Accordée ainsi sur le maître et par lui, la *kuṇḍalinī* du disciple s'élève de roue en roue, véritable montée « en tonalité » vers les harmoniques de plus en plus subtiles du *spanda*. Comme un instrument de musique accordé peut en faire vibrer d'autres à l'unisson, par simple résonance, le maître fait alors sans cesse résonner le cœur éveillé du disciple, transformant de la sorte la qualité « d'écoute » et la finesse de son ouïe.

Le disciple sent sa capacité de résonance s'élever, son registre harmonique s'amplifier et il reçoit avec une conscience qui va s'élargissant ce que le maître lui donne jusqu'à la fusion intégrale dans l'unité où toutes les notes sont rassemblées en une seule, maître et disciple devenant le même instrument, la même musique, la même conscience.

Nous terminerons par des stances que cite Maheśvarānanda [1], adressées à la Mère — *kuṇḍalinī* — et tirées de la Cidgaganacandrikā, « clair de lune resplendissant au ciel de la Conscience ».

Chantant les différentes *mudrā*, cet hymne distingue et célèbre cinq grandes attitudes mystiques correspondant à cinq groupes de *siddha*. Ayant reconnu le Soi et doués de Connaissance, ils accèdent à la fusion dans le Tout grâce à l'ascension de la *kuṇḍalinī* opérée à partir de différents *cakra*, selon la *mudrā* de chacun. Seuls les deux derniers groupes, ayant atteint la Connaissance en sa perfection, détiennent en outre la puissance.

1. M.M. pp. 131-137 de ma traduction.

« O Mère, l'ensemble du corps et de tous ses organes, à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur, Tu les conduis tous jusqu'au vide de la Conscience. Telle est pour nous l'attitude *karaṅkinī.* »

L'attitude *karaṅkinī*, (repos de la mort), faite de quiétude et d'immobilité prolongées est celle des *jñānasiddha* « adonnés à la connaissance » qui se concentrent sur le *cakra* inférieur ; ils adoptent cette attitude propre à intérioriser les organes au moment où ces derniers entrent en contact avec leurs objets, car ils veulent imprégner leur activité journalière de leur Conscience apaisée et illuminée.

« O Mère, quand Tu veux résorber l'ensemble des niveaux du réel s'étageant de la terre à la nature primordiale — autrement dit la perception limitée —, Tu revêts l'aspect de *mantra* et Tu ouvres toute grande la bouche. Tu es alors la Furieuse, *Krodhanī.* »

L'attitude de la *krodhanī*, celle de la fureur, appartient aux *mantrasiddha* qui, avalant objets et notions, les font pénétrer dans leur propre essence indifférenciée et deviennent « maîtres des formules » ; leur *kuṇḍalinī* monte à partir du nombril.

« O Umā !... Elle est située dans le ciel vide de la Conscience libre de tout voile. Elle contient l'ensemble de la différenciation sous son aspect de vibration, elle se mêle à la totalité, et cette *bhairavī*, c'est Toi. »

Pour définir la *bhairavīmudrā*, Maheśvarānanda ajoute une autre stance dont il est l'auteur :

« Les énergies — attributs de la grande Union (*mahāme-*

lāpa) — revêtent l'aspect de l'éveil de la *kuṇḍalinī* ; sises dans le domaine du vide de la Conscience que rien ne voile, elles y brillent éternellement. Cette énergie affranchie de l'être et du non-être qui se tient resplendissante dans sa forme sans voile, c'est elle appelée *bhairavīmudrā* qui comble la multitude des objets différenciés nés de sa puissance intense, et qui protège l'unicité à la saveur immuable, à l'élargissement sans remous. Toujours « scellée », appartenant aux Déesses qui excellent à l'Union (*melāpa*), cette *mudrā* est double : « scellée » intérieurement ou extérieurement ; mais il s'agit ici du sceau externe, attitude de la Splendeur qui n'est autre que la *bhairavīmudrā*. »

La célèbre *bhairavīmudrā* est l'attitude mystique des *melāpasiddha* qui sont voués à l'union, union de Śiva et de l'énergie, union du *siddha* et de la *yoginī* ; ils résorbent toutes les choses dans une Conscience pleinement épanouie et active. Pour eux la *kuṇḍalinī* part du *cakra* du cœur.

> « La totalité des rayons adonnés à absorber les résidus du corps subtil lèche et consume de ses flammes la différenciation, C'est Toi, O Mère, qui, léchant avec vigueur, expérimentes la *lelihānīmudrā*. »

L'attitude dite *lelihānīmudrā*, « celle qui lèche », appartient aux *śāktasiddha*, maîtres de l'énergie. Grâce à elle ils détruisent les ultimes vestiges du différencié. Libérés de tout attachement, ils sont autonomes dans leur pratique sexuelle et peuvent s'unir à leurs propres épouses. Ils font monter leur *kuṇḍalinī* à partir du *cakra* de la gorge.

> « O Déesse, Tu t'adonnes à la destruction de la parole qui va du Verbe à la parole ordinaire. Tu atteins la demeure de Śiva libre de tout voile et Tu te révèles comme celle qui vole dans le firmament de la Conscience

(*khecarī*) et lui permet de s'épanouir. O Mère ! Tu es cette *kuṇḍalī* qui s'envole comme l'éclair et qui dévore avidement l'éclat du feu, du soleil et de la lune. Lorsque Tu te fraies un chemin par la voie du milieu en *KHA* jusqu'au *bindu* du *śāmbhavasiddha* on te connaît comme la *khecarī*.

Le *śāmbhavasiddha* adonné à Śiva transcende le couple Śiva-*śakti* ; il n'admet pas de second et il allie dans l'unité connaissance et puissance. Pour lui la *kuṇḍalinī* s'élève du centre intersourcilier (*bhrū*) au-delà de la *suṣumnā* en tant que Conscience cosmique omnipénétrante et libérée de pensée (*unmanā*).

Par rapport aux précédentes, son attitude, la *khecarīmudrā* est transcendante : l'énergie parfaitement épanouie erre dans la Conscience infinie, en *kha*, sans jamais rencontrer d'obstacle. Aucune distinction ne subsistant entre conscience intériorisée et conscience extériorisée, un tel *siddha* ne se distingue plus apparemment de l'homme ordinaire.

Afin de montrer que la *mudrā* qui « scelle » dans la Conscience accomplit son œuvre sans aucune gradation, et permet au *siddha* de retrouver instantanément la Totalité, Maheśvarānanda la compare à l'arbre miraculeux de l'amour, identique à Śiva et qui n'a nul besoin de croître :

« L'arbre céleste aux branches puissantes de la prise de conscience existe tout poussé dans le royaume du cœur. Il a pour fleur la jouissance radieuse, pour fruit la jubilation éclatante du bonheur sans mélange [2]. »

Et de ce cœur — assise de l'univers — se dresse l'axe *kuṇḍalinī*.

2. M.M. Śl. 52, p. 160.

Ainsi l'énergie qui rampe souterraine et obscure, s'élance et tel un pilier immobile et vibrant, ayant ouvert l'espace, elle enracine le ciel dans la terre. Puis, devenue *khecarī*, elle prend son essor et vole en toute liberté dans le firmament infini de la Conscience.

Ahirbudhnya, l'invisible serpent des profondeurs, gardien jaloux des eaux sources de Vie, encercle l'univers de ses brumes et doit être reconnu et vénéré comme cet axe cosmique éternel, primordial, le NON-NÉ à un seul pied, Aja-Ekapāda.

INDEX SANSKRIT

PRONONCIATION DU SANSKRIT EN TRANSCRIPTION

Les voyelles se prononcent comme en espagnol ou en italien :
U = OU ; E = É, véda, déha.
Ṛ = Ri français : *hṛd* = hrid, *ṛṣi* = rishi.
Le trait sur les voyelles A, I, U prolonge le son : *pūjā* = poudjâ, *ānanda*.
AI = A + I aï, et AU = A + U.
Les consonnes se prononcent à peu près comme en français avec les exceptions suivantes : G est toujours dur : Bhagavad Guita ; yoguinn.
C = TCH : *cit* = tchit *cakra* = tchakra.
J = DJ, *jagat* = djagat.
T et D comme en français ; Ṭ et Ḍ se prononcent comme ' doctor ' en anglais.
PH comme P + H et jamais F.
Quant aux nasales : le Ñ = GN, *jñāṇa* = gnyāna ou djnyāna (au choix).
Ṃ, résonance nasale *OṂ*.
Sifflantes : S toujours dur même devant une voyelle.
Ś = SH en anglais ou CH français adouci *Śiva* = shiva, *śakti* = chakti.
Ṣ = CH, *suṣumnā*, souchoumnā, *Viṣṇu* = Vichnou.
H est une aspirée forte, *aham*, *Brahma*, *Sahaja*.
Ḥ aspirée légère, le *visarga*, à la fin d'un mot = *SAUḤ*.

SIGLES ET ŒUVRES

I.P.K. Iśvarapratyabhijñākārikā de Utpaladeva, Śrinagar, 1921.

I.P.v. Iśvarapratyabhijñāvimarśiṇī de Abhinavagupta, Id. K.S. 22 et 33.

M.M. Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda. Traduction et Introduction par Lilian Silburn, éd. de Boccard, Paris, 1968.
Mahārthamañjarī, éd. par Gaṇapati Śāstrī, Trivandrum Sk. Series, n° 66, 1919.

M.V. Mālinīvijayottaratantra, K.S. n° 37, Bombay, 1922.

N.T. Netratantra, avec le commentaire de Kṣemarāja, 2 vol. Bombay, 1926 et 1939, K.S. n° 46 et 61.

P.H. Pratyabhijñāhṛdaya, éd. J. C. Chatterjee, Śrīnagar, 1911, K.S. n° 3.
Pratyabhijñāhṛdaya, éd. et traduit en anglais par Jaideva Singh, éd. M. Banarsidass, Bénarès, 1963.

P.S. Paramārthasāra d'Abhinavagupta, Texte sanskrit édité et traduit par Lilian Silburn, Paris, 1957 et 1979.

P.T.v. Parātriṃśikāvivaraṇa d'Abhinavagupta, Śrīnagar, 1918, K.S. n° 18.
Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta, texte traduit et annoté par A. Padoux, Paris, 1975. Édition Sk. Śrīnagar, 1947, n° 68.

S.D. Śivadṛṣti de Somānanda, avec le commentaire d'Utpaladeva, Śrīnagar, 1934, K.S. n° 54.

S.K. Spandakārikā de Vasugupta, avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, Śrīnagar, 1913, K.S. n° 6.

Sn. Spandanirṇaya de Kṣemarāja, texte et traduction anglaise, Śrīnagar 1925, n° 42.

Sc. Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭa Nārāyaṇa, La Bhakti. Texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, 1964 et 1979.

S.S.v. Śivasūtravimarśinī de Kṣemarāja, Śrinagar, 1911, n° 1 et ed : P.N. Pushp, 1973.

— Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja. Introduction et traduction par Lilian Silburn, Paris, 1980.

— Śivasūtras, The Yoga of Supreme Identity, by Jaideva Singh, Varanasi, 1979.

T.A. Tantrāloka d'Abhinavagupta avec le commentaire de Jayaratha, 12 vol. Śrīnagar, 1918-1938.

S.st Śivastotrāvali, C-S.5, Bénarès, 1902.

Sv. Svacchanda Tantra, avec le commentaire de Kṣemarāja, 7 vol. Bombay, 1921-1935.

V.B. Vijñānabhairava, texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, 1961, 1976 et 1983.

— Recherches sur la Symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques. André Padoux. Paris. Ed. E. de Boccard, 1963.

— L'énergie de la Parole. André Padoux, le Soleil Noir, 1980.

— Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka) di Abhinavagupta. A cura di Raniero Gnoli. Torino, 1972.

— Haṭhayogapradīpikā. Traduction, introduction et notes, Tara Michaël. Fayard, 1974.

— Corps subtil et corps causal. Les six cakra et le kuṇḍalinīyoga, Tara Michaël, Courrier du Livre, 1979.

— Upanishads du Yoga. Traduites du sanskrit et annotées par Jean Varenne, Gallimard, 1971.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Une sélection d'ouvrages
Les Deux Océans

ZHAO BICHEN. Traité d'alchimie et de physiologie taoïste. Traduit du chinois et présenté par C.Despeux.
Le «Weisheng shenglixue mingzhi» s'inscrit dans la tradition chinoise de l'alchimie taoïste. Ce traité écrit à la fin du XIXe siècle expose de façon claire les techniques psychophysiologiques exprimées d'ordinaire en symboles alchimiques difficiles à déchiffrer. Le but de ces pratiques, où l'énergie sexuelle joue un rôle prépondérant, est l'immortalité, la longévité et la réalisation spirituelle .

LES ENTRETIENS DE MAZU. Maître Chan du VIIIe siècle.Traduit du chinois par C. Despeux.
Mazu (709-788) est l'un des plus grands maîtres de la dynastie des Tang. Son enseignement simple et efficace consiste à mettre à profit toute occasion afin de faire percevoir au disciple qu'il n'y a rien à rechercher, ni au dehors, ni au dedans, mais seulement percevoir l'utilisation merveilleuse du Cœur. Pour ce faire Mazu ne se contenta pas de la parole mais employa toutes sortes de moyens adaptés à chaque disciple. Un classique du bouddhisme zen.
les plus populaires de l'humble tisserand de Bénarès, évoquant ce rosaire du cœur que Kabir ne cessait de chanter tout en travaillant sur son métier à tisser.

LES ENTRETIENS DE HOUANG-PO. Traduit du chinois par Patrick Carré.
Houang-Po (IXè) est un des représentants les plus prestigieux de cette voie « casse-dogme» qu'est le Tch'an. Descendant spirituel de Mazu, son enseignement est basé sur la « méthode de l'Esprit un » en tant que Réalité absolue du « non-esprit » en tant que Voie; et de la « silencieuse coïncidence » en tant qu'entrée dans la Voie. Houang Po ne parle que de vécu, de l'éveil ou plutôt du réveil à l'« esprit un », l'accès au domaine absolu de la réalité.du commun et dont la voix, au-delà du temps et des religions, convie le lecteur à l'ouverture du cœur.

LES ŒUVRES DE VIE SELON MAÎTRE ECKHART ET ABHINAVAGUPTA. Colette Poggi.
C'est par l'étude comparée des œuvres philosophiques et religieuses de deux auteurs médiévaux majeurs, Maître Eckhart, théologien rhénan (XIIIe-XIVe) et Abhinavagupta, philosophe shivaïte du Cachemire (X^e^-XIe), qu'est abordé le thème central de cet ouvrage : *Les œuvres de vie.* Celles-ci désignent l'expression spontanée, au sein de la vie quotidienne comme dans la pratique artistique, de la plus haute réalisation qu'est l'art de l'intériorité conjuguant action et contemplation. Cette vision du sens de l'existence repose tant pour Eckhart que pour Abhinavagupta sur un aspect original de leur doctrine : à leurs yeux le principe suprême est Lumière animée par un dynamisme vivant, Conscience absolue s'exprimant dans le déploiement cosmique. Cette recherche accorde également une large place à la conception médiévale de l'Art comme voie de réalisation.

SIVAISME DU CACHEMIRE, LE SECRET SUPRÊME. Swami Lakshman Jî.
Lakshman Ji, dernier maître de la tradition orale du Sivaisme tantrique du Cachemire, nous donne ici les clefs permettant d'accéder à ses secrets d'habitude dissimulés sous l'allusion et le symbole.

LES DITS DE LALLA, XIV[e] SIÈCLE AU CACHEMIRE, ET LA QUÊTE MYSTIQUE. Traduit du cachemirien et présenté par Marinette Bruno.
Lalla est une mystique sivaite du xiv. Les légendes qui entourent sa vie témoignent de l'amour et du respect qu'elle suscite encore aujourd'hui. Traduits pour la première fois en français, ses poèmes denses et accessibles à tous parlent de la vie mystique véritable, et comme Kabir, hidous et musulmans la révèrent.

LINGA, LE SIGNE DE SHIVA. Michel Coquet.
La notion de Dieu, *Brahman*, étant une pure abstraction, les hindous ont pris comme signe de sa révélation une image capable de suggérer sa nature unique, inconditionnée et parfaite, ce signe de sa présence est le *linga*. Dans le monde manifesté, cet œuf cosmique, considéré par certains comme l'expression d'un culte phallique, est le symbole de la conscience de Shiva le père, uni à son inséparable support, la *Yoni*, la matrice, la mère, symbolisant la puissance de manifestation des énergies. Ce livre est illustréd'un grand nombre de *lingas*, les plus sacrés et les moins connus, ainsi que de photos des lieux et temples qui les abritent. Par le récit des légendes qui s'y rapportent, il fait de ce livre un véritable guide tant pour les chercheurs et les amoureux de l'Inde que pour ceux conduits par leur démarche spirituelle jusque dans ces lieux saints et révérés de la tradition hindoue.
Ce livre est une invitation à découvrir une Inde nouvelle, une Inde des origines.

DE L'ABANDON. Dialogues autour de l'impensable. Éric Baret.
Nourri de la tradition non-dualiste du shivaïsme du Cachemire, Éric Baret renvoie inlassablement ses auditeurs à l'observation calme et patiente du ressenti de leurs émotions, à l'*ÉCOUTE*. La vision déroutante mais libératrice qui en découle, que l'origine de nos peurs et de nos souffrances est imaginaire, nous mène à l'abandon de nos prétentions à toujours savoir et vouloir. Les entretiens consignés dans ce livre sont une invitation à nous abandonner humblement à la vie, à ne faire qu'un avec la vie, à célébrer la vie.

AU CŒUR DES TANTRAS. Ksemaraja. Introduction traduction du sanscrit et notes par David Dubois.
Le « Tantra » semble désormais faire partie de notre culture occidentale. Pourtant il existe peu de traductions de textes indiens relevant de ce courant spirituel. Voici la traduction d'un texte sanskrit exposant sous une forme accessible la philosophie tantrique la plus aboutie, appelée Reconnaissance (*pratyabhijñā*). Formulée dans le Cachemire du x[e] siècle par Utpaladeva puis Abhinavagupta, elle a été ensuite vulgarisée par Ksemarâja au XI[e] siècle. *La Quintessence de la Reconnaissance* (*Pratyabhijñahrdayam*), texte fondamental de la philosophie du sivaïsme, expose les principaux arguments à l'appui de sa thèse selon laquelle

nous sommes déjà ce à quoi nous aspirons au plus profond de nous-mêmes, tout en mettant l'accent sur la dimension pratique de cette spiritualité. La seconde partie constituée des commentaires de David Dubois nous place *Au cœur des tantras*.

LE SOURIRE DU BOUDDHA..ESSAI SUR LA PERFECTION DE SAPIENCE ..Antoine Marcel.

Quelle était l'idée profonde du Bouddha ? Que signifie le sourire énigmatique de Gautama Shakyamuni figuré en assise par toute la statuaire de l'Orient extrême, de l'Inde au Japon, dont il nous semble que si nous le comprenions en notre for intérieur, nous accéderions à une véritable intelligence du bouddhisme ?

Bouddhas de bois, bouddhas de pierre, de quel éveil témoignent ces silencieux dont nous sentons en nous la résonance, la rime intérieure, comme un sourire appelle le sourire en retour ? À cette question, vérité centrale du bouddhisme, peu d'ouvrages apportent une réponse allant au fond des choses comme le fait la Perfection de Sapience, courant entièrement tourné vers la réalisation de l'Ultime.

Examinant les perfections (pâramitâ) une à une, puis les explicitant au moyen habile des concepts centraux du bouddhisme, le présent traité, parce qu'il les revisite, les repense et les formule dans un langage de raison, éclaircit – au profit du lecteur qui à chaque étape s'y reconnaît – la question de l'éveil. Ce qui, en premier lieu, avait semblé d'un encombrement et d'une complexité extrême devient d'une grande limpidité. Ce que Siddhârta découvrit à la vue de l'étoile du matin, ce en quoi réside la précieuse vision qui fit de lui un bouddha, le lecteur, désobstrué de tout le fatras bouddhique accumulé au long de siècles innombrables, est ici amené à en avoir l'intuition muette à son tour. En cette reconnaissance, précisément, consiste ce qui est nommé Perfection de Sapience, vision précieuse reconnue pour vraie.



Achevé d'imprimer en France par PRÉSENCE GRAPHIQUE
2, rue de la Pinsonnière - 37260 MONTS
N° d'imprimeur : 031034910

Dépôt légal : mars 2010

La *kundalinî*, cet axe dressé au centre même de la personne et de l'univers, est à l'origine de la puissancce de l'homme dont elle draine et épanouit les énergies. Plutôt que sur les pouvoirs extraordinaires habituellement décrits dans nombre d'ouvrages souvent très fantaisistes, l'auteur s'est attaché ici, suivant en cela les maîtres des écoles non-dualistes du Sivaïsme du Cachemire, à mettre l'accent sur l'apaisement qu'elle confère.

Si les témoignages et les études se multiplient actuellement sur ce sujet, ils restent trop souvent sans rapport avec la réalité sur l'expérience ; la plupart des phénomènes qu'on y trouve relèvent de troubles psychiques, de fantaisies de l'imagination ou de la tension due aux efforts d'une concentration trop prolongée...

L'auteur a réuni dans cet ouvrage des extraits relatifs à la *kuṇḍalini* et conformes à l'enseignement des écoles non dualistes *Kaula*, *Trika* et *Krama* afin de proposer une vue d'ensemble cohérente. Cette étude se présente donc sous la forme de traductions et d'explications de textes ; elle s'inspire essentiellement de l'œuvre capitale du grand mystique cachemirien du Xe siècle Abhinavagupta : le *Trantrâloka* (Lumière sur les *Tantra*) et de la glose qu'en fit Jayaratha. Un tel choix concerne les plus hautes initiations intérieures d'ordre mystique.

Il est à noter qu les textes choisis diffèrent des descriptions du *Hathayoga* et de nombreux *Tantra* sivaïtes, bouddhistes ou viṣṇouites habituellement exposés et mieux connus.

Lilian Silburn, directeur de recherches honoraire au C.N.R.S. est une des autorités les plus éminentes, dans le domaine du Sivaïsme du Cachemire et de l'œuvre d'Abhinavagupta. Elle est l'auteur de nombreuss traductions et études dont : le *Paramârthasâra*, la *Bhakti* dans le Sivaïsme du Cachemire (1964), le *Vijñâna Bhairava* (1961), la *Mahârthamañjarî* (1968), les *Hymnes de Abhinavagupta* (1970), *Hymnes aux Kali* (1975), *Sivasûtra et Vimarsinî de Ksemarâja* (1980), *et La Lumière sur les Tantra, chapitres 1 à 5 du Tantrâloka* d'Abhinavagupta. Elle a également dirigé et publié un volume consacré au Bouddhisme (1977).

www.lesdeuxoceans.fr



ISBN 978-2-86681-006-1

uros